





AA.VV.

# Amicitiae munus

*Studi in memoria di don Luciano Garrone*

*a cura di Luca Geninatti Saté e Andrea Merli*



AA.VV.

**Amicitiae munus**

*Studi in memoria di don Luciano Garrone*

a cura di Luca Geninatti Saté e Andrea Merli

©Marco Valerio Editore

Via Sant'Ottavio, 53

10124 Torino TO

Sito internet: [www.marcovalerio.com](http://www.marcovalerio.com)

e-mail: [marcovalerio@marcovalerio.com](mailto:marcovalerio@marcovalerio.com)

La riproduzione, anche solo parziale, di questo testo, a mezzo di copie fotostatiche o con altri strumenti, senza l'esplicita autorizzazione dell'Editore, costituisce reato e come tale sarà perseguito.

ISBN 88-88132-08-2

I edizione - settembre 2002

Ristampa

1 2 3 4 5 6 7 8 9

# Presentazione

Don Luigi Testa SDB  
*Superiore dei Salesiani Piemonte e Valle d'Aosta*

E' con vero piacere che ho accolto l'invito rivoltomi dai Curatori di presentare questo volume di scritti in memoria di don Luciano Garrone.

Ogni singolo intervento è stato preparato da coloro che furono allievi, amici e collaboratori di don Luciano e la ricchezza che emerge da questi scritti mette in evidenza, prima ancora che il valore stesso del volume, la grandezza di un uomo che ha speso la propria vita nel delicato e faticoso compito di educatore e che nulla mai risparmiò a se stesso per svolgere la sua missione sacerdotale e pastorale attraverso l'insegnamento.

La lettura del volume è agile ed i vari temi trattati riescono a cogliere, secondo la soggettiva peculiarità di ciascun Autore, le caratteristiche di don Luciano.

Chi lo ha conosciuto non può non ricordare la sua fine signorilità e sensibilità d'animo –che ne fecero una sapiente guida d'anime- che riusciva a approfondire nel suo specifico compito nella scuola, settore nel quale aveva maturato, in una quarantennale carriera, quelle capacità e competenze che fecero di lui uno dei più apprezzati professori di Lettere Classiche del nostro Liceo di Valsalice e, più in generale, della Famiglia Salesiana.

In queste pagine si intrecciano armoniosamente il ricordo e la trattazione di quei temi che appartenevano alla vita di don Luciano: la pedagogia, la patristica (e in particolare il suo amato Sant'Agostino, di cui era insigne studioso), l'esegesi, la cultura classica, la mistica.

Come in un mosaico, questi vari tasselli si compongono per far risaltare la figura attuale e viva di don Luciano, e anche chi non lo conobbe riuscirà a scorgere in queste pagine l'eco viva di un Salesiano che riuscì ad essere, come don Bosco, padre maestro e amico di chi adesso lo ricorda con affetto.

# Don Luciano Garrone

(nota biografica)\*

Don Luciano Garrone nasce a Torino, il 7 aprile 1922, da Massimo e Giuseppina Samasi.

Aspirante nel ginnasio di Benevagienna dal 1933 al 1937, trascorre l'anno di noviziato a Pinerolo, Monte Oliveto; frequenta poi a Foglizzo il corso filosofico (1938-41), divenendo Assistente ed Insegnante, dapprima per un anno a Benevagienna per gli Aspiranti di quarta ginnasiale, cui insegna Italiano, Latino e Greco, quindi, per altri quattro anni, come fratello maggiore per i liceisti a Chieri-Valsalice.

Iscritto alla facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, si laurea nel 1946.

Allievo interno per i primi due anni di Teologia alla Crocetta, frequenta a singhiozzo il terzo anno da Novara, ove insegna lettere nel liceo salesiano (1948-49); ritorna quindi a Torino per completare regolarmente il corso e prepararsi all'Ordinazione sacerdotale che avviene il 2 luglio 1950.

Torna quindi alla Comunità salesiana di Valsalice, ove resta, come professore di Latino e Greco, fino al 1998,

---

\* Queste note sono tratte dalla *Lettera necrologio* edita dalla comunità salesiana di Valsalice in occasione della morte di don Luciano Garrone.

quando, nelle ore del tramonto di domenica 9 agosto, improvvisamente è colto dalla morte.

A Valsalice, oltre al lungo ed intenso insegnamento, sostiene per quindici anni (dal 1959 al 1974) l'incarico di catechista del popoloso Convitto del Liceo. Durante tutti gli anni della sua permanenza, inoltre, svolge numerose attività pastorali ed educative.

Tra le tante, già nel gennaio 1969, al Capitolo generale speciale dell'Istituto, tiene due conferenze sull'attualità del Sistema preventivo di don Bosco, e continuativamente tiene conferenze mensili presso un gran numero di comunità religiose.

La sua ricca attività di predicazione è testimoniata da un ordinato repertorio che contiene 150 "*Predicabili*", frutto dello studio dei Padri della Chiesa, dei sommi Autori dell'ascetica e della mistica, di Francesco di Sales, della letteratura salesiana. Ciascuno di questi scritti è segnato in calce con le diverse date di predicazione ed i diversi destinatari cui furono presentati, con i congrui adattamenti.

Numerosi sono i corsi di Esercizi spirituali tenuti da don Garrone, tra i quali uno in particolare spicca perché sostanziato dai versetti del Cantico dei cantici, di ampie pagine del *Teotimo* di San Francesco di Sales, di frequenti richiami a San Giovanni della Croce, a Santa Teresa d'Avila, che rivelano a don Luciano la nascosta ricchezza della spiritualità di don Bosco o di Maria Domenica Mazzarello.

La ricca dottrina di don Garrone e la finezza nei modi di presentarla lo impegna a lungo anche nel ministero del sacramento della penitenza, e nel mandato come guida spirituale.

Chiusi gli anni scolastici, don Luciano, quando non legato dal impegni d'esami, raggiunge infatti i pellegrini di Lourdes, di Fatima, dei più importanti santuari d'Italia e d'Europa, e specialmente, più volte, quelli della Terra Santa.

Con i pellegrini don Garrone è presente con una precisa coscienza: quella che almeno qualcuno di essi (forse molti, forse tutti) sta vivendo il momento più importante della storia della propria vita spirituale; la fede, la preghiera, la testimonianza d'una guida spirituale possono risultare determinanti l'incidenza per tutta la vita rimanente.

Di tutto il meticoloso e paziente lavoro di preparazione di ogni pellegrinaggio testimoniano, oggi, guide turistiche, enciclopedie, monografie di storia e di arte, i programmi dell'organizzazione dei viaggi corredati di dense e puntuali informazioni, spiegazioni, richiami storici, suggerimenti di testi biblici.

Nel Paese di Gesù, come in ogni luogo di pellegrinaggio, e come in ogni piccola e grande fatica di ogni giorno, e come in ogni momento nelle aule dove per cinquant'anni insegna latino e greco ai giovani, don Garrone vede l'orizzonte congiungere cielo e terra, creare un nuovo habitat per la natura umana, fatta cristiana.



# Dono di un Maestro, dono ad un Padre

Nota dei curatori

*I nostri giorni – scriveva don Luciano Garrone nel febbraio 1997 – passano uno dopo l'altro quasi uguali, e in essi si ripetono, sostanzialmente simili, anche le nostre azioni ... Non può che essere così, se ci pensi. Viviamo in un ambiente limitato, in un preciso tempo, con particolari capacità ed attitudini ... Anche Gesù, vero uomo (il mistero della Incarnazione del Verbo di Dio ci aiuti a capire il senso del nostro esistere), è vissuto sulla Terra in un periodo limitato di tempo, in una piccola regione, è stato visto ed ascoltato da poche persone ... San Marco nel suo Vangelo ci descrive, proprio all'inizio (Mc. 1, 21-39), una giornata-tipo di Gesù: vero uomo che ha sperimentato tutta la nostra limitatezza.*

*Ma era anche figlio di Dio, perciò ogni suo respiro, ogni suo passo, ogni suo pensiero...aveva la potenza di salvare ogni uomo, di qualsiasi tempo e di qualsiasi luogo.*

*La Grazia, che abbiamo cominciato a ricevere con il Battesimo, è una certa partecipazione alla vita divina: ci fa, da creature, figli di Dio Padre, fratelli di Gesù Cristo.*

*"Agere sequitur esse" (dicono i filosofi): così le semplici, povere e limitate cose, che riusciamo a fare, diventano, per grazia, azioni straordinariamente feconde di figli di Dio: unite alla croce ed alla resurrezione di Cristo, diventano strumento efficace di salvezza per noi e per tutti.*

*Perciò, tutto quello che facciamo, se retto e onesto, per quanto limitato ci possa sembrare, ha già sul piano naturale una sua dignità e un suo valore; ma si apre sul piano soprannaturale ad orizzonti ben più ampi: ispirato dalla carità partecipa della fecondità della morte e della risurrezione di Gesù. ...*

*Preghiamo perché la Grazia del Signore ci sostenga nel nostro cammino e ci solleciti a guardare in alto, a Lui che fa nuove tutte le cose!"*

La memoria di don Garrone, costruita sulle sue parole, diventa viatico per il presente e guida per il futuro.

Anche per questo, la raccolta di *studi in memoria di don Luciano Garrone* nasce per porsi in continuità con l'attività di insegnamento del latino e del greco, ma anche di predicazione e di guida spirituale, svolta da don Garrone nel Liceo classico dell'Istituto Salesiano Valsalice, quasi a costituirne un prolungamento ideale.

L'idea e l'immagine di una serie di "lezioni", che consentano di non interrompere il ricco e significativo apporto alla cultura ed alla formazione personale che la parola di don Garrone ha costantemente rappresentato, animano e danno forma a questa silloge.

Il contesto degli scritti muove da significativi profili di storia e di critica della letteratura e della filosofia greca e latina, estendendosi dai suoi primordi (con la filosofia della Grecia antica) fino alle sue più tarde luci (con la letteratura Patristica), ma di qui spazia verso contributi di psicologia, di pedagogia, di teologia: è il mondo degli approfonditi e appassionati studi e dell'insegnamento di don Garrone, ed al quale Egli ha legato indissolubilmente la propria figura di Maestro e docente.

Gli autori degli scritti sono figure tutte intensamente impegnate nel mondo dell'insegnamento e dell'educazione, prestigiosi conoscitori ed interpreti della scienza che conduce le loro opere, attentamente partecipi di quei valori fondamentali di onestà intellettuale e di integerrima ed accorta cura per la formazione e la preparazione (non solo culturale) delle persone, ai quali lo stesso don Garrone consacrò la propria

attività, e che questi *studi*, in puntuale linea di continuità, eleggono a loro costante riferimento.

I destinatari degli scritti sono tutte le persone che avvertano la necessità imperitura della cura della propria formazione culturale e spirituale, con l'attenzione speciale per coloro che si trovano lungo il cammino verso l'apprendimento, e così bisognosi di una guida che li sappia orientare nella adeguata percezione della profondità e del significato delle nozioni che vanno incontrando.

Per tutti, negli scritti si colgono preziose occasioni per proseguire il cammino inesausto verso la maturità intellettuale e spirituale.

Nel convergere ed integrarsi di questi aspetti degli *studi*, si può compiere il disegno di fondare una continuità con l'insegnamento di don Garrone: di esso, emergono da questi scritti la concezione di un sapere mai vacuamente fine a se stesso, ma valorizzato in quanto capace di costituire occasione di crescita e perfezionamento interiori; la cura per il particolare non destinata all'affermazione del nozionismo, ma rivolta all'esercizio della capacità critica, ed alla formazione di metodi e strumenti di indagine e di conoscenza in grado di fare cogliere con intelligenza l'intero insieme; l'attenzione minuziosa al reale e profondo significato di ciò che ci si avvia a conoscere, orientata alla maturazione di una solida capacità di discernimento (*la vis cordi*), sorretta con forza dalla condivisione dei valori spirituali che compongono la grandezza dell'Uomo.

Diffondere e fare condividere i principi ed i valori che sono stati immanenti nell'insegnamento culturale e spirituale di don Garrone, è il dono d'amicizia, di intima gratitudine che presentiamo, in comunanza di cuore con tutti coloro che hanno speso se stessi per giungere a questo lavoro, al nostro insuperabile e sempre vivo Maestro.

Luca Geninatti Satè  
Andrea Merli



# Prolusione

Rinaldo Bertolino

*Magnifico Rettore dell'Università degli Studi di Torino*

Ricordo Don Luciano Garrone in modo indiretto, in quanto non suo allievo, ma non per questo da una posizione lontana o indifferente: sia da studente del Liceo Valsalice, come esterno, e quindi appartenente ad una sezione diversa da quella in cui insegnava, in quegli anni, Don Garrone; sia da padre di un giovane che, successivamente, fu invece suo allievo. E la figura che emerge di questo professore, e, vorrei sottolineare, di questo sacerdote salesiano, si radica nella memoria colma di simpatia, ma anche un poco velata di melanconia, degli anni trascorsi al Valsalice: per la ovvia ragione che al tempo presente, attraversata una esperienza umana e culturale che ha riguardato i campi della istruzione e della formazione, mi riporto a quegli anni che assumono le sembianze di un piccolo mondo, molto omogeneo, composto da valori vissuti, in un momento di crescita complessiva del Paese, quasi come su uno sfondo in cui fosse decisamente prevalente il positivo rispetto ai momenti critici, o del confronto, che contraddistinguono la società di oggi e anche le strutture delle istituzioni scolastiche, superiori e universitarie. E ne ho memoria, naturalmente, con la

simpatia che ciascuno di noi ripone nei ricordi dell'essere giovane e pieno di entusiasmo.

Certo che, in quegli anni, l'intero corpo docente del Liceo Valsalice appariva solidamente e solidalmente unitario nella realizzazione della vocazione, o della *mission*, dell'insegnante e del sacerdote salesiano: che era quella della formazione dei giovani, seguita e curata con la passione dell'uomo che aveva una scelta vocazionale, e con il dovere fortemente e coerentemente avvertito di corrispondere ad una scelta religiosa ed allo spirito di attenzione di simpatia ed aiuto ai giovani tipico di Don Bosco. E questo, peraltro, si aggiungeva ad una caratteristica – che personalmente ho avuto modo di apprezzare, meglio, da ecclesiasticista, avvezzo a confrontare le sfere della società civile con quelle della dimensione ecclesiale e religiosa – che consisteva nel senso civico e nella grande onestà di doversi seriamente impegnare, come uomini di questo tempo e di questa storia, per fare sì che il servizio culturale e formativo fosse il più corretto e il più valido, e venisse partecipato nella maniera più integra da parte di chi lo offriva e di chi lo assumeva. Tutto questo era vissuto in una dimensione di omogeneità e di unitarietà che, come è nelle leggi delle istituzioni, qui e lì poteva trasmettere la sensazione di essere “disanimata”: come, vale a dire, una regola, o un modo, di presentarsi che era “nella norma”, e quindi quasi tale che la istituzione paresse prevalere sui carismi e sulle realtà personali, sulle ricchezze di attenzioni dei singoli; era questo, del resto, anche il clima culturale dell'epoca, anteriore al 1968, in cui era diffuso e strutturale il prevalere delle regole delle istituzioni rispetto alle dimensioni dei singoli.

Devo dire che Don Luciano Garrone, che allora era tra i giovani docenti dell'Istituto Valsalice, mi aveva sempre colpito per il suo profilo, nel modo in cui si poneva e presentava all'interno della vita dell'Istituto, di assoluta se-

rietà accompagnata dalla serenità e dalla signorilità di tratto: un uomo di garbo. E uomo che, già allora, mi era sembrato capace di rivivere con una profonda motivazione vocazionale, religiosa, la dimensione del dovere essere, come era, docente preparato, serio, e anche, quando occorreva, severo. Penso ad una difficoltà, nell'attuare questa dimensione, sussistente per ciascun insegnante ed ancora più accentuata per il sacerdote, e credo di potere testimoniare che questa figura di docente riservato e silenzioso, all'esterno, sapeva esprimere e trasmettere un carattere di convinzione e di coerenza, accompagnati ad una delicatezza umana, che sapeva farne, come di fatto accadeva, per i suoi studenti un interlocutore a tutto tondo.

Ho avuto poi la conferma di questa impressione da una posizione di fruitore, come genitore, di una attenzione riservata agli studenti, per la quale, di fronte alla fatica del percorso di studio ed anche allo sforzo di lavorare molto e seriamente, come era richiesto, Don Garrone sapeva sempre aggiungere la considerazione delle esigenze personali, dell'essere ciascuno degli studenti ricco di una propria personalità, di proprie attese, di propri valori, da coltivare nella risposta positiva dell'insieme, ma non nella uniformità, banale e passiva, di essere tutti ugualmente senza differenze. Questa dimensione, mai fatta percepire come privilegio, proposta da Don Garrone a se stesso, credo di poter dire, come un dovere di essere formatore, assunta nella signorilità di tratto, è stata per me una testimonianza, recente, di una convincente scelta educativa ancora presente nel mondo del Valsalice. Ed anche la dimostrazione, data anche a me personalmente da parte di Don Garrone, di aver colto che occorreva anche andare al di là del rapporto soltanto formale e funzionale, per potere cogliere i problemi psicologici, legati ai valori e alle attese, dei suoi allievi, discorrendo di temi

educativi e pedagogici anche oltre il suo ruolo di insegnante all'interno del Liceo Valsalice, mi è sembrata, nel suo risultare, ai miei occhi, quella effettiva rottura dello schema che per l'Istituto rappresentava - grande novità - emblematico segno dell'entusiasmo appassionato a volere rispondere, non solo nella giustizia, ma anche nella fecondità, alla missione scelta. E, questo, come credo di avere già sottolineato, ha significato porsi con l'assoluta fedeltà alla regola e credendo nel perfetto incastro, come un tassello, in un mosaico fortemente valido, ma sapere esprimere, anche per delicatezza, per intuizione, per intelligenza e per sensibilità, alcuni momenti aggiuntivi che per un educatore non sono mai né sovrastrutture né superfluità.

La lettera necrologio di Don Luciano Garrone, che con molto piacere ho potuto ricevere, mi ha poi introdotto in un'altra dimensione, storicamente molto lontana a quella dei giovani di oggi - ma anche a quella degli uomini maturi di oggi -, che si riflette nel volto di una società che, nel nostro Paese, emergeva con le fatiche reali delle posizioni economiche per tutte le singole famiglie. Cogliere il senso di provvidenza e di generosa risposta - che si può leggere in quelle pagine - della famiglia Garrone, con due figli salesiani, rispetto ad un tale entusiasmo di semina che, proprio per Torino e per il Piemonte, rappresentava in allora la presenza ancora diretta e viva del mondo salesiano e di Don Bosco, mi ha riportato a quegli insiemi di valori che quelle società e quelle famiglie avevano: i valori dell'onestà a tutto tondo, del vivere e dell'assumere una prospettiva di impegno professionale, anche attraverso una laurea, come un servizio agli altri, e la dimensione del "per *che cosa*" e "per *chi* faccio qualcosa". Ora, in questo bene si può cogliere, e del resto era radicata nel genoma di Don Luciano, questa caratteristica di fiducia mediata dalla salesianità che è del credente convinto, il quale, nell'abbandonarsi alla dimensione prov-

videnziale e misteriosa del Creatore, cerca una risposta riposante e acquietante per le creature; e direi che, in fondo, questa dolcezza e signorilità di tratto che rimarco nasceva, precisamente, dalla serenità dell'uomo di fede che poteva dire a se stesso, nel quotidiano, di essere coerente al suo programma di fondo, di scelta, di vita, di vocazione, e che ha la coscienza nella pace.

L'insegnamento di Don Bosco, come l'esperienza umana e spirituale tutta di Don Luciano Garrone profondamente testimonia, credo sia stato, nel complesso, sostanzialmente anticipatore ed abbia consistito in una risposta essenziale soprattutto rispetto ai problemi di oggi: in un momento in cui sussiste una difficoltà ad individuare in un percorso sociale, in una dimensione economica, dei valori che trovino del consenso diffuso, questa passione e questa centralità di attenzione alla formazione del giovane e al cuore del giovane (perché la via della speranza non sia mai spenta, ma sia proiettata come un futuro che ricade totalmente, oltre che nei confronti dell'interessato, nei confronti dell'intera società) è psicologicamente, pedagogicamente e politicamente ancora una dimensione insostituibile. Quel *da mihi animas*, che risulta forte richiamo religioso, si potrebbe anche tradurre, dal punto di vista civile e laico, "diamo un'anima alle cose ed alla storia di questo nostro mondo", perché il profilo della creazione, della realtà terrena, recuperi i valori di fondo e compatibili con il progetto del Creatore. E credo che questo profondo impegno sulla formazione di Don Bosco, che la memoria di Don Luciano Garrone continua a trasmetterci, è, e potrebbe continuare ad essere, di grandissima utilità anche nella formazione di una società non disaminata, o qui e lì disossata, come oggi potrebbe risultare dalle incertezze diffuse dei giovani.

Questo è il dovere di testimonianza che sentivo di esprimere.



# La paternità di Dio e la paternità sacerdotale in una Chiesa-Comunione

Tarcisio Bertone, SDB  
*Arcivescovo emerito di Vercelli*  
*Segretario della Congregazione*  
*per la Dottrina della Fede*

A quattro anni dalla morte di don Luciano Garrone, indimenticabile maestro di sapienza e di vita, sono lieto di offrire anch'io un contributo di testimonianza che ne rievochi, al di là della scienza e dell'arte del comunicare, il tratto sacerdotale più caratteristico: la sua paternità.

L'ho sperimentato, unitamente alla sua schietta umanità, quando, giovane salesiano tra i giovani di Terza Liceo A, ho compiuto i miei studi classici a Valsalice nel 1952-53.

Esprimo ancora una volta la mia gratitudine per gli insegnamenti e la formazione che ho ricevuto da don Luciano e da tutto il Corpo professorale (tra gli scomparsi ricordo anche don Franco Amerio), che hanno segnato profondamente la mia cultura e la mia vocazione salesiana.

Se il significato della paternità (maternità) è quello di dare la vita, essa si identifica per il sacerdote nella carità pastorale, come «virtù con la quale noi imitiamo Cristo

nella sua donazione di sé e nel suo servizio. Non è soltanto quello che facciamo, ma il dono di noi stessi, che mostra l'amore di Cristo per il suo gregge» (Giovanni Paolo II, Esort. ap. *Pastores dabo vobis*, 23).

La paternità del sacerdote è legata alla paternità che Gesù stesso ha rivelato come manifestazione del Padre («Chi ha visto me ha visto il Padre» Gv 14,9). Dunque, la sequenza sacerdote-Gesù-Padre è obbligatoria perché, secondo le parole di Gesù, «nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14,6).

L'accesso al Padre attraverso il Figlio si può ancor più specificare se si segue il consiglio di S.Teresa d'Avila. Nella sua autobiografia questo dottore della Chiesa dà un'indicazione di valore assoluto quando mette in guardia contro il pericolo di una relazione con Dio troppo staccata dall'Incarnazione e propone la sua esperienza in questi termini: «io vedo chiaramente [...] che per essere graditi a Dio e per ottenere che ci doni speciali grazie, egli vuole che si passi attraverso questa sacratissima umanità di Cristo, in cui Sua Maestà disse di compiacersi. Ne ho fatto esperienza moltissime volte, me lo ha detto il Signore; ho visto chiaramente che dobbiamo entrare da questa porta, se vogliamo che la divina maestà ci riveli i suoi grandi segreti» (*Libro della mia vita*, cap. XXII).

Scopriamo, dunque, la paternità di Dio attraverso l'umanità di Cristo, cioè attraverso il modo concreto con cui il Verbo di Dio l'ha manifestata facendosi in tutto simile a noi eccetto il peccato (Ebr 4,15).

Una regola generale della nostra umanità è quella della gradualità dello sviluppo: già veramente uomo dal primo istante della sua concezione, l'essere umano cresce attraverso delle tappe successive e graduali. Gesù non si è sottratto a questa regola: infante, ragazzo, adolescente, giovane e adulto. Ciò significa, per il nostro tema, che Gesù prima di manifestare la paternità di Dio (nel dono di sé), è stato uma-

namente figlio e fratello. Le stesse scienze umane ci dicono che non si può passare ad una tappa successiva se non si è maturati in quella precedente e che quanto si è appreso precedentemente non viene abbandonato, ma trasformato nella tappa successiva. Quindi, per essere un buon padre, bisogna essere stati buoni figli e buoni fratelli.

### *1. Gesù come "figlio" di Maria e Giuseppe*

Essere figlio significa:

fare esperienza di essere amato in modo gratuito ed incondizionato (= dipendenza);

fare esperienza di poter crescere (= autonomia);

fare esperienza di fiducia reciproca (genitori-figlio).

Dai vangeli dell'infanzia:

Gesù è accolto con amore nonostante il mistero iniziale tra Giuseppe e Maria e poi l'ostilità dell'ambiente (povertà e persecuzione);

Gesù è lasciato crescere nonostante l'incomprensione iniziale: episodio di Gesù dodicenne al tempio (sofferenza dei genitori senza punizione, ma con meditazione).

### *2. Gesù come fratello*

Fratello non in senso biologico, ma nel senso di essere con e come gli altri. Ciò significa una ridefinizione del proprio essere, che non è più solo protetto e amato, ma condivide con gli altri il dare e l'avere (ridimensionamento del proprio ruolo di figlio principino). Inoltre, l'essere con gli altri significa sviluppare la capacità di empatia e di compassione (= avvertire anche ciò che l'altro prova ed attende).

Gesù è stato talmente con e come gli altri che, dopo i 30 anni a Nazaret (Lc 2,52), i suoi compaesani si stupiscono che Egli sia diverso da loro (Gv 6,42). E prima di essere manifestato dal Padre, Egli fa la fila con gli altri al Giordano per essere battezzato (Mt 3,13).

### 3. *Gesù come rivelatore del Padre*

Gesù, come buon Pastore che dà la vita per le sue pecorelle, rivela la paternità di Dio fino al sacrificio della Croce.

Prima però passa attraverso le tentazioni del deserto, che possono anche essere viste come l'insinuazione ad esercitare la paternità come potere anziché come dono: il demonio propone l'instaurazione del Regno attraverso l'affermazione di sé (successo) anziché la donazione di sé (abbandono alla volontà del Padre).

Dopo la vittoria sulle tentazioni, Gesù inizia l'esercizio esplicito della sua missione di salvezza con uno stile che rivela l'amore del Padre verso l'umanità:

a) stile di accoglienza verso tutti, a cominciare dai più bisognosi di salvezza: Gesù, che aveva imparato come figlio ad essere accolto ed amato senza condizioni, diventa capace di esprimere l'accoglienza come primo atteggiamento di salvezza: «Venite a me voi tutti che siete affaticati e oppressi e io vi ristorerò» (Mt 11,28). Con la parola e le opere Gesù manifesta l'amore del Padre, con scandalo di coloro che volevano un amore selettivo e privilegiato.

b) stile illuminante: Gesù aiuta tutti a fare verità circa la propria condizione di peccatori e a riconoscere in Lui la via della salvezza. Accogliente e misericordioso verso i peccatori, ma intransigente ed irremovibile verso il peccato:

- Gv 4,7ss: la Samaritana distolta dalla sterile discussione teologica e ricondotta a riconoscere la propria condizione e a credere in Gesù, il Messia;

- Mt 16 23 ss: Pietro apostrofato come “satana” perché voleva distoglierlo dalla Croce;

- Gv 13,36 ss: Pietro richiamato dal suo entusiasmo alla realtà della sua paura, che lo porterà al tradimento.

c) stile di libertà: Gesù, che fa di tutto per attirare a sé gli uomini per salvarli, non ricorre mai alla violenza (e neppure fa miracoli) per tenerli con sé. La paternità accetta il rischio della libertà, e quindi dell’abbandono, perché senza libertà non c’è amore. Dall’iniziale accorrere delle folle il racconto evangelico procede per riduzione di consenso, che Gesù non solo accetta, ma a volte sembra provocare:

- Gv 6: dopo la moltiplicazione dei pani Gesù sfugge le folle e le rimprovera perché lo cercano non per essere salvati, bensì per essere saziati (v.26) e così molti non vanno più con Lui (v.66). E, come se non bastasse, Gesù provoca anche gli Apostoli («Forse anche voi volete andarne?» (v.67). La risposta di fede di Pietro («Signore, da chi andremo? Tu solo hai parole di vita eterna» (v.68) era solo provvisoria, poiché nell’ora della prova se ne andranno anche loro! E sulla Croce, da dove attirerà l’umanità intera, Gesù rimane veramente solo (la Madre, che gli era rimasta fedele, viene donata alla Chiesa nascente). Il Figlio che si era abbandonato alla famiglia, ora è in grado di donarsi come padre nel momento in cui rimane solo: non solo dà la vita, ma dà la propria vita!

d) stile di responsabilizzazione: Gesù risorto invia lo Spirito promesso per mandare gli apostoli a continuare la sua opera nella costruzione del Regno (Atti 1,8). Come Padre lascia in eredità ai figli ciò che gli è più prezioso: la salvezza da annunciare come buona novella. E’ un atto nello stesso tempo di fiducia verso gli uomini (che pure lo avevano lasciato solo) e di ulteriore umiliazione (la mediazione degli uomini peccatori offusca sempre il messaggio loro affidato). Ma è la paternità che conquista at-

traverso la fiducia e la responsabilizzazione dei figli, chiamati alla stessa dignità ed eredità.

#### *4. «Mostraci il Padre»: dalla paternità di Dio alla paternità dei sacerdoti*

a) Un'attenta lettura dell'odierno contesto culturale alla luce della teologia del Padre ci conferma dell'urgenza e del bisogno estremo che l'uomo oggi ha di riscoprire il volto del «Padre del Signore nostro Gesù Cristo» per ritornare alla sua casa paterna.

La cultura postmoderna sa di un padre avversato, rifiutato, posto perfino sul banco degli imputati per tutti i mali di questo secolo, ucciso nel proprio cuore come un odiato antagonista per la conquista di un'assoluta autonomia su se stesso, sugli altri e sulla creazione.

Ma la stessa testimonianza che l'uomo uscito di casa, dalla casa della propria identità, dalla casa della famiglia, dalla casa della creazione, s'è ritrovato, come Adamo, nell'esperienza della propria nudità, dell'estraneità, della paura, del vuoto esistenziale...

#### *Una società senza padre*

Qualcuno incomincia ad accorgersi che è venuta meno la figura del padre e che questa lacuna di paternità è una delle cause non marginali della perdita d'identità e della nevrosi diffusa che affligge gli ultimi anni del secolo morente.

Certo è proprio così, manca la figura del padre e insieme a lui mancano le figure dei nonni e degli zii che furono per molti aspetti determinanti nell'educazione delle passate generazioni. Ed è anche largamente affievolita la figura della madre anche se in Italia il mammismo rimane una delle caratteristiche peculiari della nostra società.

Ma il vuoto strutturale della moderna società occidentale proviene dall'assenza del padre. In un certo senso l'affievolimento o addirittura la scomparsa di tutti gli altri ruoli parentali derivano da quella lacuna che sta al vertice della famiglia: se il padre non c'è più l'intera architettura familiare è destinata a crollare; se il padre ha dimissionato non ci saranno più neppure i figli, i fratelli, i cugini; mancano i punti di riferimento, la stessa salutare dialettica tra le generazioni viene meno e si trasforma in una mera lotta per il potere tra vecchi e giovani.

La gerarchia familiare aveva il compito di trasmettere l'identità, la memoria storica e il sapere orale. Ebbene, questo mondo è affondato; ma poiché la natura non sopporta il vuoto, al posto del padre, della madre, dei fratelli, si è insediata la cultura del branco.

Si credeva che l'indebolimento dei vincoli parentali fosse una conquista della modernità, affrancata una volta per tutte dai legami del sangue e della tribalità; si pensava che l'individuo, liberato dai ruoli e dalle usanze ripetitive della gerarchizzazione, recuperasse la sua responsabilità, la sua libertà e la pienezza della propria realizzazione. Ma queste acquisizioni si sono verificate soltanto in piccola parte. Nella maggioranza dei casi l'individuo, abbandonato alla sua solitudine, non ha trovato altro rimedio che quello di confondersi nel branco, cioè in un soggetto anonimo e indifferenziato, sorretto soltanto da motivazioni emozionali quali l'individuazione d'un branco nemico, la pratica anche esteriore di segnali distintivi, la volontà di potenza del gruppo, la scelta d'un capo cui delegare tutti i poteri di decisione.

Il branco è un prodotto della modernità e al tempo stesso è lo sbocco più arcaico che mai si potesse immaginare. Esso contiene una socialità negativa e distruttiva, si basa sull'ideologia del più forte e su valori elementari di violenza, gregarismo, feticismo. Gli «ultra» degli stadi ne sono l'esemplificazione più frequente e più primitiva.

Sapendo quanta incidenza possa avere l'immagine della paternità umana sulla rappresentazione di Dio Padre, il richiamo alle esperienze felici di relazioni paterne e materne e insieme l'impegno della riflessione teologica per una più precisa trasparenza della figura di Dio come Padre, potranno essere un servizio prezioso e grande per le famiglie nel nostro tempo.

Ritorniamo alla sorgente del nostro amore: Dio-genitori. Recuperiamo il senso vero della famiglia e del suo compito primordiale: custodire – rivelare e comunicare l'amore.

Il Papa ci dà una testimonianza stupenda:

«La preparazione al sacerdozio, ricevuta in seminario, era stata in qualche modo preceduta da quella offertami con la vita e l'esempio dai genitori in famiglia. La mia riconoscenza va soprattutto a mio padre, rimasto precocemente vedovo. Non avevo ancora fatto la Prima Comunione quando perdetti la mamma: avevo appena nove anni. Non ho perciò chiara consapevolezza del contributo, sicuramente grande, che ella dette alla mia educazione religiosa. Dopo la sua morte e, in seguito, dopo la scomparsa di mio fratello maggiore, rimasi solo con mio padre, uomo profondamente religioso. Potevo quotidianamente osservare la sua vita, che era austera. Di professione era militare e, quando restò vedovo, la sua divenne una vita di preghiera costante. Mi capitava di svegliarmi di notte e di trovare mio padre in ginocchio, così come in ginocchio lo vedevo sempre nella chiesa parrocchiale. Tra noi non si parlava di vocazione al sacerdozio, ma il suo esempio fu per me in qualche modo il primo seminario, una sorta di seminario domestico» (Giovanni Paolo II, *Dono e mistero*, 1996, pp. 29-30).

b) Cristo, il Figlio consacrato e mandato dal Padre, ha dato, e continua a dare, risposta a questa urgenza e bisogno estremo dell'uomo rivelando il suo "Abbà, Padre", di cui si fa radiosa e fedele immagine.

In lui il Padre si manifesta come il pastore tutto intento a cercare la centesima pecora smarrita, come la donna affannata a trovare la decima dramma perduta, come il papà che attende, va incontro e fa festa al figlio che ritorna.

Rivelare il volto del Padre, ricco di grazia e di misericordia verso il figlio andato via da casa, è la passione, l'interesse supremo di Gesù. Egli è tutto per il Padre come il Padre è tutto per lui. E' nella sua Pasqua di morte e di risurrezione, ripresentata nell'Eucarestia, che la sua rivelazione del Padre raggiunge la pienezza: il Figlio obbediente fino alla morte, viene esaltato dall'amore fedele del Padre. Col dono del suo Spirito di Figlio Gesù apre a ogni uomo l'accesso al Padre.

Per Gesù aiutare l'uomo a ritrovare la paternità di Dio e a ritornare alla casa paterna significa ridargli la dignità di figlio, la fraternità con gli altri, la riconciliazione con il creato: la gioia di vivere.

c) I ministri ordinati sono chiamati, consacrati e mandati essenzialmente per condividere questa ardente missione di Gesù: mostrare il Padre deve diventare la passione che anima, lo zelo che divora, la gioia che contagia, la luce che illumina la nostra vita. Farsi costruttori della casa del Padre, dove gli uomini si ritrovino suoi figli e fratelli tra di loro in un mondo riconciliato: ecco l'avventura che deve appassionare e motivare il ministero di pastori.

d) I ministri ordinati sono infatti ministri della Trinità: alter Pater, per guidare al Padre, per rispecchiare il Padre e la sua misericordia, per divenire padri sull'esempio del Padre;

alter Filius, per far vedere in loro stessi il Padre, nel farsi servi di Dio e degli uomini, segregati per il Vangelo, amici dei peccatori;

alter Spiritus, per divenire memoria di Gesù, animati e guidati dal suo Spirito in un ministero profetico, santificante e pastorale.

e) Dalla paternità di Dio alla paternità dei sacerdoti: si è padri perché si dà vita, si cura, si educa, si serve la vita.

I ministri ordinati sono chiamati a questo nella dimensione della vita nello Spirito: padri spirituali, collaboratori dello Spirito, che è Signore e dà la vita.

Questa paternità spirituale spesso è chiamata a farsi "paternità sociale" verso chi è ultimo, orfano, malato, emarginato, minorato... E' la via di santificazione percorsa da tanti ministri ordinati, divenuti, come Gesù, immagini viventi del Padre e del suo esserci nella storia degli uomini. Cito un'esperienza paradigmatica.

### *La sua vittoria più bella*

Quando il sabato 9 maggio 1988, dopo aver tanto pregato, andai a far visita all'Ing. Ferrari per parlargli della necessità di mettere ordine nella sua anima - se voleva incontrare le due persone che aveva tanto amato, il figlio Dino e la sua buona mamma - aggiunsi: "Se ci fosse qui l'Abate Alberto Clerici (defunto nel 1972, che lui tanto stimava) lei si sarebbe già confessato".

Poi, ritenendo di non essere io la persona più adatta, gli proposi: "Vuole che le vada a chiamare un prete?". E lui, di rimando, con il solito tono autoritario, ma che tradiva emozione: "Ce l'ho già il prete!", e mi posò una mano sulla spalla.

Fu così bello che non ebbi più timore di tornare da lui, la vigilia della venuta del Papa, con la teca dell'Eucaristia per riproporgli la confessione e comunicarlo. Alla fine, e dopo un po' di silenzio trascorso in preghiera, gli chiesi se

il giorno seguente, 4 giugno, poteva venire a Maranello per incontrare il Papa. Con rammarico mi disse che non se la sentiva per i suoi disturbi e per la forte debilitazione. Era sincero e lo provano queste sue parole: “So che al Papa piacciono gli orologi, gliene ho fatto fare uno proprio apposta per lui, da una fabbrica svizzera e domani glielo faccio avere”. Sembrava un bambino che avesse preparato un regalo per il papà.

Lindomani ci fu una lunga telefonata tra l'Ingegnere Ferrari e il Papa. Che cosa si siano detti, mai nessuno lo saprà. Avevo chiesto all'Ing. Ferrari di poter riferire al Papa che si era confessato e comunicato e, prima che avvenisse la telefonata, il Papa era già stato informato. Il grande e prolungato abbraccio che il Papa mi diede, sul palco della pista di Fiorano, quel giorno, era certamente per esprimermi la gioia di quella notizia.

Tornai ancora a visitare l'illustre amico. Non andai in ferie con i miei parrocchiani proprio per essergli vicino. Il 14 agosto, visto che le sue condizioni erano peggiorate, gli proposi l'olio degli infermi, che accettò. Era così lucido che nulla faceva supporre, a così breve scadenza, il decesso.

Erano già i Vespri della Madonna Assunta, quando ricevette l'Unzione e, pochi minuti dopo, in piena lucidità, concluse la sua giornata terrena: il 14 agosto 1988.

Perché mi sono permesso di raccontare tutto questo?

Di molte vicende umane a lieto fine sono stato testimone, ma questa soltanto desidero rendere pubblica.

Da un'inchiesta giornalistica è emerso che le tre realtà più note del mondo sono la Coca Cola, Ferrari e Brigitte Bardot.

Enzo Ferrari ormai appartiene alla storia. Ritengo che tutti abbiano il diritto di conoscere e di rallegrarsi dell'avvenimento più bello della sua vita, che lo onora tanto; specialmente i giovani che in lui vedono un mito. Non è

male riflettere che anche i miti sono fragili e hanno bisogno di Dio.

Da ultimo, ci tengo a precisare che sarei presuntuoso se attribuissero a me stesso l'accostamento a Dio di Ferrari. Il sacerdote, in questi casi, è solo uno strumento, e spesso inadeguato, nelle mani di Dio.

Sac. Galasso Andreoli, cappellano della Ferrari.

Bene a ragione Giovanni Paolo II a Siviglia, ha detto ai preti: «In un mondo come il nostro, tanto esposto a tentazioni che allontanano l'uomo dal mistero di Dio, il sacerdote deve insegnare agli uomini che Dio li ama infinitamente e che li aspetta sempre...».

f) Il segreto per mostrare efficacemente il Padre è vivere da figli nel Padre e per il Padre. E' quanto ha insegnato Gesù con la sua vita e il suo ministero di buon Pastore e di buon Samaritano.

g) Fratelli tra loro, perché figli dello stesso Padre.

Per i ministri ordinati vivere la fraternità sacramentale del Presbiterio nella pratica dei consigli evangelici è divenire creatori e testimoni di una cultura riconciliata nell'esercizio quotidiano del ministero. Questo è il fine del ministero: farsi memoria, rendere visibile agli uomini la presenza paterna di Dio e la sua opera di liberazione nella verità, così da condurre gli uomini alla lode riconoscente del Padre.

La più bella e la più eloquente testimonianza che i ministri ordinati possiamo dare alla paternità di Dio e alla fraternità che da essa promana è vivere e lavorare insieme da pastori-fratelli nel vincolo dello stesso Presbiterio, in piccole comunità di vita comune, nelle unità pastorali o in altre forme comunitarie. Così ha fatto Gesù con i suoi discepoli.

Esso sono perciò chiamati ad una fraternità che si faccia casa accogliente e ricca di attenzioni verso i confratelli che versano in difficoltà vocazionali o pastorali: avere il cuore del Padre nei loro confronti è far tornare in vita e ritrovare il fratello, è condividere la sofferta ricerca, ma anche la festa gioiosa del Padre, è testimoniare il suo amore fedele e gratuito che supera le debolezze del fratello.

Paolo VI diceva «Bisogna farsi fratelli degli uomini nell'atto stesso che vogliamo essere loro pastori, padri e maestri. Il clima del dialogo è l'amicizia, anzi il servizio» (Paolo VI, Lett. Enc. Ecclesiam suam, Enchiridion Vaticanum, 2, 1963-1967, p. 273).

### *5. L'imitazione della paternità rivelataci da Gesù: Don Bosco Padre e Maestro dei giovani*

Da Dio Padre viene ogni paternità e Gesù ne ha rivelato la realizzazione attraverso la sua umanità. Certo in Cristo tale realizzazione era perfetta, mentre noi possiamo solo tentarne l'imitazione per grazia di partecipazione.

Modelli più vicini a noi, ma anche più vicini a Cristo sono i santi. Per noi il prototipo è don Bosco. Il suo secondo biografo, Don Eugenio Ceria, ha scritto: «Non comprenderà mai Don Bosco chi non riesce a figurarselo come Padre».

Don Bosco è definito dai Papi e dalla liturgia "Padre e Maestro dei giovani". La sua paternità è stata riconosciuta da migliaia di giovani e rimane un modello per tutta la Chiesa e per l'intera umanità. Ecco che cosa raccomandava a don Rua che doveva prenderne l'eredità:

«Ti parlo con la voce di un tenero padre che apre il cuore a uno dei più cari suoi figliuoli.

Con te stesso:

Niente ti turbi.

Evita le mortificazioni nel cibo. Ogni notte non fare meno di sei ore di riposo.

Celebra la santa Messa e recita il breviario con pietà, devozione e attenzione.

Ogni mattina un poco di meditazione, lungo il giorno una visita al Santissimo.

Studia di farti amare prima di farti temere; nel comandare e correggere fa sempre conoscere che desideri il bene e non mai il tuo capriccio. Tollera ogni cosa quando si tratta di impedire il peccato.

Pensaci alquanto prima di deliberare in cose d'importanza.

Quando ti è fatto rapporto intorno a qualcuno, procura di rischiarare bene il fatto prima di giudicare».

Don Bosco si è sentito padre dei suoi giovani. I modelli a cui si è ispirato furono: Dio Padre e Cristo Buon Pastore, il Figlio che col Padre collabora nella salvezza fino a dare la vita. La sua paternità è dono carismatico: «Lo Spirito formò in lui un cuore di padre capace di donazione totale».

I gesti e le espressioni tipiche si plasmano nell'incontro con i giovani in un contesto educativo. E' una paternità fatta di affetto intenso e di responsabilità verso la vita, capace dunque di accogliere e proteggere teneramente, ma allo stesso tempo di lanciare verso la crescita, di insegnare ad affrontare la vita, di comunicare saggezza pratica. Insomma fortemente propositiva e persino esigente.

Non si può centrare la paternità che don Bosco visse e propone a noi, come sacerdoti ed educatori, se non si prendono in considerazione questi due aspetti: affetto e responsabilità.

## *Paternità educativa*

Noi ci fermiamo sovente sui suoi gesti di bontà rassicurante ed incoraggiante, che faceva fiorire nei ragazzi una spontanea confidenza in lui. E' un aspetto che certamente lo caratterizza molto presente nella nostra memoria e nella nostra dottrina spirituale. Giovanni Paolo II ha voluto quasi scolpirlo, nella lettera che ha inviato in occasione del centenario: "Padre e Maestro dei giovani".

Una raccolta di aneddoti lo ricamano con ricordi di ex allievi, nei quali l'immagine paterna di don Bosco era rimasta indelebile e viva. Egli aveva riempito senza svantaggi il posto dei loro genitori assenti o impreparati. C'è poi l'antologia di racconti di salesiani in difficoltà, provati o inesperti, e di altri vivaci e geniali, che hanno tramandato la sua figura di responsabile di una famiglia, capace di dare pace e felicità all'insieme, valorizzando ciascuno dei suoi componenti, aprendo ampi spazi alla spontaneità, suscitando attese, ispirando ideali, lanciando progetti audaci, chiudendo un occhio, dimenticando sgarbi, stimolando sempre, con il sorriso, la parola ed il gesto.

C'è anche un florilegio di testi in cui don Bosco esprime i suoi sentimenti paterni, di commozione e tenerezza di fronte ai ragazzi bisognosi. Pensate a quelle parole a commento delle sue visite alle carceri: «Io mi sentivo profondamente commosso vedendo quei giovani, oziosi, rosicchiati dagli insetti». Un uomo che non riesce a passare indifferente di fronte ad una situazione di infelicità. Lo stesso sentimento egli esprime riguardo ai giovani dell'oratorio, che sono in una situazione più favorevole, quando è lontano da loro. Abbiamo letto e riletto la lettera del 1884: «Sento, miei cari, il peso della mia lontananza da voi... e il non vedervi e non sentirvi mi cagiona pena quale voi non potete immaginare». Le espressioni si ripetono riguardo ai salesiani adulti, impegnati in ruoli importanti

ed in terre lontane: «Chiamatemi e consideratemi padre e sarò felice!».

Il tratto della bontà, della tenerezza, dell'accoglienza, da solo però non esplicita sufficientemente la paternità educativa e spirituale di Don Bosco. Come ogni altra, essa è una combinazione felice di affetto e responsabilità per la vita dei figli: è infatti comprensiva, ma allo stesso tempo capace di chiarire, proporre ed esigere quello che reggerà a lungo termine. Non è dunque solo olio che lenisce momentaneamente, ma energia che orienta verso gli aspetti ardui dell'esistenza; dolce e autorevole insieme, non soltanto perdona, ma guida allo sforzo. Basta pensare a tutto il tema del lavoro, dello studio e del dovere. Questa responsabilità si prende cura di tutta la vita: vestito, alloggio, lavoro, studio, gioia, compagnia, casa. Raggiunge in forma sensibile i giovani fino a provocare in loro un desiderio e un entusiasmo di crescita, una nascita al senso del proprio valore, una nuova capacità di capire la vita che essi devono ancora imparare ad interpretare.

### *Paternità spirituale*

Si rivolge però in primo luogo alla dimensione spirituale o di salvezza. Quella di don Bosco è una paternità "spirituale" che genera alla conoscenza di Dio attraverso la parola ed il gesto, e alla grazia attraverso la proposta di conversione, il perdono, la ricostruzione della vita. E' quella paternità di cui parlava san Paolo ai Corinzi quando diceva loro: «Potreste avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri, perché sono io che vi ho generati in Cristo Gesù, mediante il Vangelo» (1 Cor 4,15). Egli vuole aprire i giovani al mistero di Dio; metterli a contatto con lui; rivelare loro il piano meraviglioso di salvezza che Dio aveva per loro e aiutarli così ad essere felici in questo mondo e nell'eternità.

Questo modo di concepire e cercare la felicità del ragazzo è l'espressione della spiritualità pastorale di don Bosco. Se egli fosse stato molto amico dei giovani, ma preoccupato solo di comunicare loro i valori temporali anche nobili, non sarebbe andato oltre al livello di un buon pedagogo. La sua amorevolezza "pedagogica", il suo stile di bontà erano invece collegati alla "voglia", alla "brama" direbbe San Paolo - di generare i giovani alla vita di grazia, che proviene dal sacerdozio di Cristo, la cui funzione è la rivelazione del Padre.

Don Bosco bada all'anima, alla grazia, alla vita in Dio dei giovani e dei confratelli. L'impostazione di tutta l'organizzazione educativa e di ciascuno dei suoi momenti è salvifica. La finalità di tutto - rapporti, attività, ambiente - tende a suscitare e a coltivare la fede, ad "evangelizzare", diremmo oggi.

Sottolinea don Pietro Braidò: «Non ci meravigliamo allora se il suo sistema educativo, per quanto permeato di gioia, di allegria, di umanità, sia nel suo centro e nell'ispirazione fondamentale "devoto" – Qualcuno rimarrà forse deluso, perché la sua ammirazione per don Bosco è legata ad una prospettiva diversa. Pensa a Lui come al sacerdote santo, sì, ma di una santità nuova, umana, "moderna", mentre tutto in lui è fortemente radicato nel religioso, nella fede».

I due aspetti educativo e spirituale sono fondamentali: se mancasse o diminuisse il primo, cioè l'affetto e l'amicizia, verrebbe meno la pratica del Sistema preventivo; se mancasse il secondo, cioè la responsabilità per la salvezza, cadrebbe il *da mihi animas*. La paternità è una richiesta ricorrente oggi. I giovani forse non la chiedono, ma ne hanno bisogno. Sembra uno degli aspetti carismatici maggiormente messi a rischio dalla molteplicità delle occupazioni e dal nuovo rapporto che intercorre tra comunità, singoli confratelli e superiori, tra genitori e figli, tra

educatori e giovani. Può essere messa a rischio anche dalla "mentalità manageriale". Le sue manifestazioni vanno riconsiderate nel nuovo contesto della famiglia cellulare e del clima educativo che privilegia la partecipazione e il dialogo.

## 6. *Nel quotidiano*

Se volessimo scendere a livello di esperienza feriale si potrebbero individuare alcune piste che sono destinate a toccare, in vario modo, la fisionomia del lavoro quotidiano di animazione educativa e pastorale. Le desumiamo dal Vangelo di Giovanni 10, 1-16 sul Buon Pastore.

- Conoscere le persone che si è chiamati a guidare («Conosco le mie pecore e le mie pecore conoscono me»). San Gregorio Magno, parlando della conoscenza del Signore, raccomanda anche la conoscenza del cuore, l'amore: «Domandatevi, fratelli carissimi, se siete pecore del Signore, se lo conoscete, se conoscete la luce della verità. Parlo non solo della conoscenza della fede, ma anche di quella dell'amore; non del solo credere, ma anche dell'operare».

- Vivere insieme con le persone che si è chiamati a guidare o animare («Egli chiama per nome le proprie pecore e le conduce fuori») Il distacco, o peggio, il "sentirsi superiori" non favorisce l'autorevolezza.

- Saper condividere i problemi e le debolezze («Il mercenario quando vede venire il lupo abbandona le pecore... io offro la mia vita per le pecore»). L'autorità non ha e non può avere tutte le risposte. Le dovrà cercare insieme con tutti. Questo dà autorevolezza.

- Guidare verso il futuro («Cammina avanti ad esse»): La fede è camminare sempre verso un'altra "terra". Quando un'autorità difende solo il passato e mostra paura del futuro perde di autorevolezza perché i credenti desiderano

un'autorità che, come Abramo, come Mosé, come Gesù continui a spingere la storia verso la pienezza perché si è convinti che il Regno di Dio appartiene più al futuro che al passato.

### *Conclusione*

Dal cuore di Cristo pastore sgorga la carità pastorale. Per carità pastorale non si intende una virtù che opera in senso moralistico, ma in senso teologico: un modo di realizzare l'evento salvifico dell'Amore di Cristo.

Essa si esprime nelle due dimensioni essenziali: amore per il Padre e amore per i fratelli. Essa dà alla persona unità di mente e di cuore caratterizzandosi per un ardore, un fuoco, una generosità, un equilibrio, che rendono colui che la possiede generoso, buono, gioioso.

Questa carità pastorale proviene dal Cuore di Cristo buon Pastore ed è manifestazione concreta del suo Mistero, della sua Comunione, della sua Missione. Essa è stata trasfusa nei Santi, Vescovi, Sacerdoti, Suore o laici che siano.

Ricordo la manifestazione straordinaria che illuminò il *"dies natalis"* di S. Bernardette Soubirous, il 16 aprile 1879. Franz Werfel, poggiando su una documentazione storica, ci descrive un momento estatico di quel giorno: «A un tratto il suo corpo ha un sussulto. Pare che una nuova forza la sollevi. E dal suo petto, con voce piena e vibrante, erompe in un grido "J'aime! Io amo!". Il profondo vibrante "J'aime!" aleggia nella camera come il rintocco della campana. "J'aime!". Nell'orecchio di Marie-Dominique Peyramale, una delle sue assistenti, risuona ancora quel grido d'amore. La luce del giorno è d'argento e la luce delle candele è d'oro. E la luce del giorno e la luce delle candele accarezzano il volto di Bernardette nella sua estasi perenne. Peyramale non può staccarsi da questo viso e con

meraviglia ode se stessa sussurrare: “La tua vita comincia, o Bernardette”».

Bernardette, una ragazza visitata da Maria, ha appreso la sola cosa che conta: «J'aime, io amo». Maria è stata per lei la Maestra della carità.

Anche per noi la vocazione cristiana si identifica in fondo con la vocazione all'amore con cui Cristo ci ha amati. Dobbiamo dire, come ci invita il Cardinale Joseph Ratzinger: «Si all'amore, perché esso soltanto, proprio con il suo rischio della sofferenza e della perdita di sé, porta l'uomo a se stesso e lo rende ciò che egli deve essere. Penso che questo sia il vero dramma della storia, cioè che essa nella molteplicità dei fronti, gli uni contrapposti agli altri, alla fine è riconducibile alla formula: sì o no all'amore.

E Dio cosa vuole veramente da noi? Che diventiamo persone che amano, e cioè che realizziamo la nostra somiglianza con Lui. Poiché come dice San Giovanni, Egli è l'amore e desidera che ci siano creature a Lui simili, che scegliendo liberamente di amare diventino come Lui, Gli appartengano e diffondano così il Suo splendore» (da Ratzinger J., *Il sale della terra*, p. 320).

# Forme pagane, contenuti (poco) cristiani

Luigi Bessone  
*Università di Padova*

*Dall'exemplum al confronto*

Dedicando queste paginette alla memoria del compianto don Luciano Garrone, spero di fare cosa gradita ad un Maestro di scuola e di vita che, in anticipo sui tempi, lamentava la scarsa attenzione 'classicistica' per la letteratura cristiana nei suoi rapporti col modello culturale pagano. So di rivolgermi in particolare ad ex allievi salesiani che hanno battuto vie diverse dal settore antichistico, per cui ridurrò al minimo il consueto corredo di documentazione, armamentario degli studi specialistici.

*San Girolamo, o dell'aneddotica rivisitata.*

In *Ep.* 53, 2, 2 San Girolamo ricorda il noto aneddoto sul commento di Eschine, in esilio a Rodi, alla pubblica lettura del *De corona* di Demostene, discorso tutto rivolto a demolire la statura politica e morale del competitore che

l'aveva duramente attaccato nell'orazione *In Ctesiphontem*, l'uomo di paglia della situazione conflittuale che aveva visto i due oratori su posizioni irrimediabilmente antitetiche. Di fronte al coro unanime di consensi e applausi strappato dalla recitazione, Eschine avrebbe commentato sospirando: "E che mai avreste fatto se aveste sentito tuonare queste frasi da quella belva in persona?".

La più antica e dettagliata testimonianza a noi pervenuta riguardo all'aneddoto, che presumibilmente sarà nato in ambiente coevo (IV sec. a.C.), l'offre Cicerone, *De oratore* 3, 213 (cfr. altresì *Orator* 29 e Quintiliano, *Institutio oratoria* 11, 3, 6), che peraltro suona sensibilmente difforme: è Eschine a leggere personalmente a Rodi, in due giorni diversi, prima la sua *In Ctesiphontem*, cioè l'invettiva antidemostenica, e poi la replica del *De corona*. Ce la mette tutta a declamare *suavissima et maxima voce* e, di fronte alla generale ammirazione, sbotta: "Chissà quanto sareste più ammirati, se aveste sentito proprio lui in persona!". Cicerone viene riproposto quasi alla lettera, secondo abitudine, da Valerio Massimo 8, 10, *ext.* 1; entrambi risultano peraltro estranei al modello di Girolamo, per la mancanza della componente 'belluina' presente nel suo testo.

Fonte immediata di Girolamo sarà allora Plinio il Giovane, *Ep.* 2, 3, 9, che da un lato dimezza il racconto di Cicerone, abolendo la parte relativa all'*In Ctesiphontem*, e dall'altro riporta spezzoni di frasi in greco, con riferimento al *therion* = *bestia* che ritroviamo in Girolamo e invece è del tutto assente nella versione di Cicerone riprodotta da Valerio Massimo. Plinio non si è qui servito dello zio e padre adottivo, che in *Naturalis historia* 7, 110, rammenta la lettura ai rodiesi da parte di Eschine di entrambe le orazioni, la propria e quella demostenica, conclude: "E agli ascoltatori ammirati disse che si sarebbero meravigliati ancora di più se avessero potuto ascoltare Demostene mentre parlava»: nessun cenno alla belva che ruggiva at-

traverso la sua dizione. Ascriveremo perciò Plinio il Vecchio al filone Cicerone-Valerio Massimo, cui del resto attinge a piene mani in svariati luoghi della *Naturalis historia*.

L'impressione che il nipote, Plinio il Giovane, abbia invece presente un testo greco, suggerita dalle citazioni in tale lingua, esce rafforzata dal confronto con Plutarco, *Vitae rhetorum*, Aesch. 10 e Filostrato, *Vitae sophistarum* 1, 510. Il secondo risulta fuori discussione non solo per l'epoca, a cavallo fra II e III sec. d.C., ma altresì per il contenuto, più prossimo per certi aspetti a Cicerone e Valerio Massimo, privo com'è del riferimento animale; eppure è importante, a nostro avviso, come indicatore di un filone greco di tradizione, che solo occasionalmente si fonde con quello latino: si pensi, per analogia, alla scansione, forse più nota, Cassio Dione (III sec.) – Zonara / Xifilino (età bizantina), che è tutt'altra cosa dalla sequenza Floro / *De viris illustribus* (anonimo di data incerta) – Eutropio / Orosio – *Historia miscella* di Landolfo Sagace (1030 d.C.).

La vita plutarchea (o pseudoplutarchea) di Eschine ha in comune con Filostrato l'apocope della seconda recita: dopo la declamazione dell'*In Ctesiphontem*, agli astanti stupiti che con siffatta, validissima orazione (*egregiam* la definisce Cicerone) fosse risultato soccombente in giudizio, Eschine fornisce l'ormai arcinota spiegazione, che Plutarco correda di una chiosa: Eschine definì *therion* l'avversario per la terribile spietatezza con cui affondava colpi tremendi, cioè le sue bordate oratorie. Non importa ai nostri fini stabilire la fondatezza o meno dell'aneddoto o vagliarne i significati a vario livello (se ne sta occupando un collega ungherese, László Horváth), quanto piuttosto seguirne genesi e finalità di trasmissione. Pare evidente che il nucleo primitivo del racconto sia quello recepito da Plutarco; che Eschine sia partito per l'esilio di Rodi portandosi appresso anche il testo scritto del *De corona*

demostenico sembra abbastanza improbabile. L'aggiunta della seconda *performance* servì a Cicerone per sostenere la tesi che nell'oratoria l'*actio* è quasi tutto: senza di essa non si diventa sommi oratori, con questa anche un mediocre riesce sovente a spuntarla su rivali pur preparati, fino a vincere la causa.

Per dimostrare la veridicità dell'assunto occorreva mettere a confronto diretto la diversa impressione offerta da un medesimo testo esternato da voci e modi di porgere differenti. Lo precisa ancor meglio Valerio Massimo: Eschine doveva ammettere che il suo acerrimo avversario possedeva tali *vim ardoremque dicendi* da fare di un altro pur *tantus orator* un dicitore inadeguato a riproporne i testi. E Valerio conclude: “manca ormai in Demostene (nell'opera tradita di Demostene) gran parte di Demostene, perché lo si legge piuttosto che ascoltarlo”. Press' a poco uguale suona il commento di Plinio il Giovane, a conferma che l'aneddoto serviva anzitutto come puntello di una teoria retorica: “la viva voce esercita un effetto assai più intenso; anche se il testo è incisivo, penetrano tuttavia più profondamente nell'animo quei concetti che vi vengono confitti dal tono della voce, dalla mimica del volto, dall'atteggiamento e dai gesti dell'oratore”, che è poi quanto sostenuto da Quintiliano, *Institutio oratoria* 2, 2, 8. Per una morale, già abbozzata da Plinio con l'ammisione da parte di Eschine della superiorità demostenica, bisogna attendere Filostrato, quello che la critica ha appurato, non senza incertezze e controversie, essere il secondo dei quattro autori omonimi: il suo commento personale è che Eschine non solo accede a elogiare il nemico, riconoscendone il primato nell'eloquenza, ma si spinge oltre, assolvendo i giudici che pure l'avevano condannato, giustificati in quanto travolti da tanta facondia.

Girolamo ha presente Plinio il Giovane, ma probabilmente anche una fonte greca, la stessa da cui Plinio ha

attinto la definizione demostenica di Eschine *lamprophonòtatos* e dalla quale deriva parimenti il suo *habet nescio quid latentis energieias viva vox*, un calco pliniano arricchito del preziosismo alla greca. L'arrangiamento al passivo (*legetur*), per cui lettore del *De corona* ai rodiesi non risulta più Eschine, nacque forse da considerazioni analoghe alle nostre: possibile che Eschine andasse in esilio avendo acquisito e tenendo con sé il testo del rivale? Meglio configurare una pubblica lettura di terzi, scatenante l'ormai celebre commento, scevra di lezioni esulanti dalla retorica; non per nulla Girolamo si sente colpevolmente *Ciceronianus, non Christianus*.

### *Lattanzio, o della polemica apologetica*

San Girolamo ha offerto un esempio di fruizione 'neutra' di modelli pagani. Per un caso abbastanza noto di polemica antipagana ecco Lattanzio, *Divinae institutiones* 7, 15, 14-17. Lattanzio cita non alla lettera, a quanto pare, ma in sommario la teoria di Seneca sulle fasi della storia di Roma, paragonata alle tappe della vita umana. Il brano viene normalmente annoverato tra i frammenti di Seneca Padre, detto anche il Rettore, per distinguerlo dall'omonimo figlio filosofo, ma oggi si assiste a un forte incremento di propensione per l'attribuzione a quest'ultimo, senza che in verità si riesca a cogliere bene in base a quali prove cogenti. Poiché in effetti gli elementi pro e contro si bilanciano abbastanza, senza peraltro risultare decisivi in nessun senso, sembra prudente non pronunciarsi troppo determinatamente, anche se il ritorno *ad alteram infantiam* come fase di assestamento ci sembra più consentanea al momento storico e al pensiero di Seneca il Vecchio.

Non è poi problema così essenziale, almeno nella nostra ottica, dato che l'un Seneca o l'altro ci riportano co-

munque al I sec. d.C. e quindi a epoca antecedente Floro, l'altro autore altoimperiale che impostò la sua *Epitome* di storia romana su schema biologico. Se Floro fosse davvero un tardo augusteo, il membro della *cohors Tiberiana* cui Orazio indirizza le due epistole 1, 3 e 2, 2, il rapporto fra lui e il Seneca di Lattanzio, retore o filosofo che si voglia, andrebbe capovolto, ma il tentativo del collega bonnese K.A. Neuhausen di retrodatare Floro, sulla scorta del vecchio e isolato saggio di N. Titze, risulta poco convincente e non condiviso in pratica da nessuno degli attuali specialisti di studi floriani, tra cui László Havas e Facchini Tosi. Al momento dunque Floro rimane il retore, storico e poeta di età adrianeo-antonina che ha rielaborato e razionalizzato lo schema biologico impostato da un Seneca con soverchia approssimazione e con sguardo rivolto esclusivamente all'evolversi della situazione interna di Roma, senza attenzione alcuna al *Romanum imperium*, giungendo così al paradosso di definire *prima senectus* di Roma, a causa delle guerre civili, un secolo ricco di successi esterni quale fu il I a.C. con le grandi conquiste di Pompeo in Oriente e di Cesare in Gallia.

Stando così le cose, si comprende come Lattanzio abbia particolarmente apprezzato la schematizzazione biologica senecana, che accompagnava spiegandola la storia romana dall'infanzia alla vecchiaia, per lui coincidente con l'*amissa libertas* repubblicana, senza concedere spazio alla speranza di un rinverdire della vecchiaia: al massimo si ricomincerà daccapo, con un regime monarchico indispensabile a puntellare un popolo dimostratosi incapace di tenersi in piedi *sine adminiculo regentis*, cioè senza appoggiarsi a un monarca. La teoria ciclica offre comunque prospettive di ripresa; altrettanto dicasi per la *senectus imperii*, sia intesa come possibile crogiolo di una *altera infantia* (Seneca) sia come momento di stanca a causa dell'*inertia Caesarum* (Floro), cui basta a sopperire un prin-

cipe energico come Traiano, grazie al quale ci si ritrova *quasi reddita iuventute*, “come se le fosse stata restituita la giovinezza”.

“Troppo comodo!”, pensa Lattanzio, al quale sfugge forse di proposito come queste teorizzazioni si pascano del concetto ormai ampiamente diffuso di *Roma aeterna*; da buon cristiano osserva malignamente: *Quodsi haec ita sunt, quid restat nisi ut sequatur interitus senectutem?* (“Ma se le cose stanno così, che cosa resta se non che alla vecchiaia segua la morte?”). Si è voluto ascrivere anche quest’ultima frase a Seneca. A parte l’incompatibilità della medesima con il pensiero di un romano autentico, imbevuto di ideologia pagana e nazionalistica, una considerazione s’impone e resta fondamentale: rifarsi a modelli pagani, riproducendone non solo le forme ma anche il contenuto, reinterpretato però alla luce della visione cristiana, è metodo ampiamente attestato e non alieno dallo stesso Lattanzio. Almeno un parallelismo sia consentito segnalare, a sostegno del procedimento individuato.

In *Div. Inst.* 1, 18, 11-17 Lattanzio stigmatizza uno dei tanti errori grossolani in cui sono incappati i pensatori pagani, sedicenti sapienti, i quali si mostrano convinti che le plaghe celesti accolgano anzitutto i grandi condottieri, come se il massimo dei meriti fosse costituito dall’aver versato tanto sangue e causato tanti lutti. La diatriba prende spunto da un paio di versi di Ennio, già citati da Seneca, *Ep. mor.* 108, 33 (e questo costituirebbe un indizio che il Seneca di Lattanzio sia in effetti il filosofo), il quale afferma di averli trovati in Cicerone; per questo vengono comunemente riportati tra i frammenti del *De re publica*. In Ennio Scipione Africano diceva dunque:

*Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est  
Mi soli caeli maxima porta patet,*

che a onta di qualche arcaismo è di chiarezza solare: “Se qualcuno ha il diritto di ascendere alle plaghe celesti, per

me solo si spalanca la porta più grande del cielo". E Cicerone avrebbe avallato con entusiasmo, commentando enfaticamente: *Est vero ... Africane: nam et Herculi eadem ista porta patuit*, ("E' proprio così, o Africano, perché questa medesima porta si è ugualmente spalancata per Ercole").

La chiosa ciceroniana manca in Seneca, per cui si deve presumere che qui Lattanzio abbia citato direttamente da un luogo perduto e di sede incerta del *De re publica*. Il filosofo stoico, del quale risulta lettore assiduo, può invece averlo incoraggiato nella critica a Cicerone; già Seneca, infatti, non era stato tenero con il grande oratore, facendo notare che un filosofo che prenda in mano l'opera ciceroniana "si meraviglia che tante cose si siano potute dire contro la giustizia". Lattanzio rincara la dose contestando i presupposti e l'essenza del ragionamento. Mentre nel prospettare la teoria biologica di Seneca si era attenuto al modello, riservando per la conclusione il commento acidulo, qui adotta il metodo dell'alternanza: testo pagano, replica polemica, secondo testo, battuta di spirito che dà la stura alle considerazioni finali.

La rivendicazione dell'Africano, o la beatificazione fattane da Ennio, era ovviamente dettata dalla consapevolezza di essere stato salvatore di Roma e benemerito della patria per avere debellato i Cartaginesi in Spagna e Annibale sul suolo africano. Lattanzio ridimensiona l'impresa eccezionale a *exploit* davvero discutibile: *magnam partem generis humani extinxit ac perdidit!* Ma tale onnubilamento apparteneva all'Africano o al poeta suo cantore? Grave che Cicerone si sia accodato; il suo entusiasmo, l'ingenuità del richiamo a Ercole suscitano sarcasmo e Lattanzio gli indirizza una battuta altrimenti attestata contro Platone (Pseudo Giustino, *Cohort. ad Graec.*, PG 6, 250 C): come avrà fatto ad affermare ciò, manco fosse stato lui portinaio del cielo in quel momento

(*Tamquam ipse plane, cum id fieret, ianitor fuerit in caelo!*). Ed ecco il sermone conclusivo dell'apologista in polemica col pensiero pagano; quella che offriamo è piuttosto una parafrasi che non traduzione fedele:

Se questa (dell'ammazzare) è la virtù che ci rende immortali, preferirei morire che provocare la morte di quanta più gente possibile. Se non ci si può procurare l'immortalità in altro modo che versando il sangue altrui, che accadrà il giorno in cui l'umanità riesca eventualmente a trovare un generale accordo? Quando, bandito il pernicioso ed empio furore, trionferanno sulla terra innocenza e giustizia, allora nessuno meriterà più di salire in cielo? Morirà la virtù per impossibilità dell'uomo di infierire contro i suoi simili?

Se in questo caso, dove il processo di assemblaggio si è rivelato più complesso, si riesce tuttavia a distinguere senza soverchie incertezze il pensiero pagano riferito e la replica polemica dell'apologeta, non diversa dovrebbe essere la *ratio* né altro esito dovrebbe avere l'analisi del più semplice e monolitico luogo del libro VII introdotto dal celeberrimo *non inscite Seneca Romanae urbis tempora distribuit in aetates*.

### *Agostino, o della confutazione*

I primi autori cristiani di lingua latina ad applicare metodicamente l'arte retorica per confutare le tesi avverse, mostrarne l'inconsistenza e affogarle nel ridicolo furono Tertulliano e Minucio Felice; sulla precedenza fra loro la discussione è ancora in corso, ma siamo a cavallo fra II e III secolo. Entrambi di formazione pagana, dopo la conversione non accantonarono gli insegnamenti di scuola, avvalendosene anzi ampiamente al servizio delle mutate esigenze, ora essenzialmente di apologetica antipagana.

Tale accorgimento era stato introdotto precedentemente da scrittori di II secolo in lingua greca, Giustino e Taziano, ma il più abile nell'arte di cogliere i punti deboli del ragionamento altrui per inficiarli e al contempo corroborare le proprie tesi si rivelerà senz'altro Sant'Agostino. Della sua formidabile dialettica, volta a propugnare gli ideali cristiani e contestare polemicamente il pensiero pagano, si potrebbero addurre innumerevoli esempi; ci si limiterà a un paio appena, per non tediare l'eventuale lettore.

### *Il ratto delle Sabine e altri misfatti di Romolo*

Fondata la città che da lui prese il nome (superfluo richiamare la matrice patronimica dell'operazione: Roma sta a Romo(lo) come Atene alla dea Atena o *Cordela*, capitale dei Salassi (l'odierna Saint-Martin de Corléans), al compagno di Eracle, Cordelo), Romolo istituì l'*asylum* per attrarre abitanti, che arrivarono in massa da ogni parte e di ogni ceto, compresi avventurieri, schiavi fuggiaschi e banditi.

Il rischio di una comunità così disinvoltamente accresciuta (le critiche alla città di ladroni e fuorusciti si riproporranno nei secoli) consisteva nella mancanza di materia prima per la procreazione: *res erat unius aetatis populus virorum*, per dirla con Floro 1,1, 10. Per sopperire alla bisogna Romolo si rivolge invano alle popolazioni confinanti: nessuno voleva imparentarsi con siffatta accozzaglia di gente. Dicono che il bisogno aguzza l'ingegno e il fine giustifica i mezzi, per cui Romolo organizzò il ratto delle Sabine. La maggior parte delle fonti e in particolare gli storici pongono di preferenza l'accento sul secondo motivo: a male estremo, estremo rimedio; solo Cicerone si spinse oltre, magnificando in *Rep.* 2, 12 il *novum quoddam et subagreste consilium, sed ad muniendas opes regni ac populi sui magni hominis etiam tum longe providentis*.

Il riconoscimento alla lungimiranza romulea, espresso col genitivo di pertinenza, supera di gran lunga, fino a cancellarla, la riserva iniziale, l'ammissione della *novitas* di un piano da rozzo campagnuolo. Occorre senz'altro ammettere che nel *De re publica agrestis* non contiene in sé connotazione negativa, limitandosi a caratterizzare la società primitiva, comprendente anche la *nobilitas* (cfr. *Rep.* 2, 24 *illi etiam tum agrestes*); certo però che il prefisso *sub* non conforta in questo senso. Rimane comunque il fatto che, di fronte a una diffusa registrazione 'neutra' dell'episodio, il solo Cicerone si era sbilanciato fino a tessere l'elogio della previdenza di Romolo. Cicerone è, con Sallustio, la fonte prediletta di Agostino nei primi libri *De civitate Dei*; non sarà un caso che egli spenda un intero capitolo (3, 13) a contestarne la tesi dissertando *quo iure, quo foedere Romani obtinuerint prima coniugia*.

La violazione del diritto delle genti e della *fides* che deve regolare i rapporti di buon vicinato determina una situazione drammatica, di cui sono vittime anzitutto le *raptae*, non ancora conquise dalle moine maritali e già col cuore in gola per quanto potrà succedere a padri e fratelli scesi in campo per vendicarne l'onore. Versi di Virgilio e Lucano servono a elevare il tono di una polemica tutta impostata sul nefando scontro, con versamento reciproco di sangue, fra suoceri e generi, con le fresche spose affrante dai successi maritali che comportano l'eliminazione di padri e fratelli, oppure costrette a immature lacrime vedovili in caso di sopravvento del parentado.

Il cantore della *providentia Romulea*, Cicerone, resta probabile obiettivo di polemica indiretta a proposito del fratricidio ascritto al fondatore di Roma. Scrivendo *Civ. Dei* 3, 6 *De parricidio Romuli*, Agostino imbocca una via già additata da Seneca, *Ep. mor.* 108, 30, proprio a proposito del *De republica*: "Il filosofo si meraviglia che tante cose si siano potute dire contro la giustizia". A giudicare dal

testo superstite, Cicerone dovrebbe aver peccato in proposito più che altro di omissione, nominando incidentalmente Remo solo a 2, 4 come fratello di Romolo su cui si incentra l'intera dissertazione. Cicerone andrà dunque annoverato fra i molti che secondo *Civ. Dei* 3, 6 *inprudencia negant ... pudore dubitant ... dolore dissimulant* il fratricidio. Agostino ritiene irrilevante la differenza, sottolineata da Liv. 1, 7, 1-3; Flor. 1, 1, 8 etc., se Romolo abbia ordinato l'esecuzione o compiuto personalmente il delitto: la colpa sussiste comunque ed è gravissima, trattandosi di *parricidium*.

Il vocabolo ricorre normalmente in due accezioni: omicidio in genere e uccisione di consanguinei; in questo senso *parricidium* compare in Floro 1, 1 (3), 5-6 a designare l'uccisione della sorella da parte dell'Orazio superstite, ma Agostino conferisce al termine un'accezione più mirata e pregnante: l'assassinio di Remo fu *parricidium* di un *conditor urbis* al pari di Romolo, per cui la colpa non ricade sul solo *fratris extinctor*, ma sull'intera città, la quale non reagendo al misfatto l'avallò e così uccise il proprio padre. Su cosa fonda Agostino la tesi di Roma parricida? Entrambi i gemelli erano stati fondatori di Roma, ma all'uno, *scelere ablatas*, non fu permesso di regnare. Appare evidente la forzatura della tesi. Le fonti non contemplano affatto l'ipotesi di una diarchia, tant'è vero che, gettate le basi della fondazione, i due si accordarono per prendere gli auspici, lasciando al cielo di decidere quale dovesse dare il nome alla città e governarla in proprio; la disputa sull'interpretazione del volo degli uccelli, comparsi prima in sei a Remo, ma poi in numero doppio a Romolo, provocò la zuffa sfociata nel delitto.

Nel nobile intento di reagire a una sistematica denigrazione pagana, Agostino non esita a privilegiare quei tratti della tradizione più consentanei alle sue tesi e fin qui siamo nei limiti del lecito, tanto più che le stesse fonti antiche oscillano in merito: Liv. 1, 6, 3-7,3 spiega la

scansione evenemenziale da cui uscì Roma, la *condita urbs conditoris nomine appellata*, ma da lui attingono sia Floro 1,1, 1 *Primus ille et urbis et imperii conditor Romulus* ed Eutropio 1,1, 1 *Romanum imperium ... a Romulo exordium habet* che parimenti l'anonimo *De viris illustribus* 1, 4 *ipsi* (plur. per i due gemelli) ... *civitatem condiderunt*.

Meno commendevole il prosiegua, quando la forzatura sul *parricidium* prepara la via per spiegare l'assassinio romuleo di Tito Tazio sul presupposto che il romano, già insofferente del fratello, vistosi ora costretto a spartire il regno con il re sabino, abbia preferito eliminarlo. Qui siamo di fronte a una forzatura che rasenta il falso: nessuna fonte pagana, neppure chi, come Livio e Plutarco, insinua che Romolo non ci sia poi rimasto tanto male, arriva a imputargli questo omicidio. Seguiremo gli sviluppi di questa birichinata di Agostino nella pagina del suo discepolo Orosio.

### *La deificazione di Romolo e quella mancata di Tullio Ostilio*

Agostino correda la notizia infondata circa l'ennesimo delitto del *conditor* con un commento sarcastico: *ut maior deus esset*. La chiosa va inserita in una tematica più ampia, che investe il complesso laboratorio della deificazione romana. Già altrove, 2, 17, Agostino si era chiesto come i Romani avessero potuto proclamare dio uno macchiatosi di tali iniquità (il *parricidium*, il ratto delle Sabine, la soppressione di Tito Tazio), consacrandogli un tempio e un flamine apposito, il *flamen Quirinalis* addetto al culto di Romolo Quirino (cfr. 2, 20). Romolo risultava così anteposto addirittura, *benevolentia civium*, ai vari Saturno, Nettuno e Plutone, parenti stretti di Giove (2, 15).

Dopo aver dissertato a lungo sulle manchevolezze degli dei da tutti i punti di vista, sulla sciocca pretesa romana

di vantare ascendenze divine in Venere e Marte e sulle contraddizioni dei culti pagani, ecco riprendere a 3, 15 le considerazioni sulla duplice versione relativa alla fine di Romolo. Entrambe ben note e ampiamente attestate, ad es. da Liv. 1, 16, 1-5; Plut., *Rom.* 27, 3-8; Flor. 1, 1, 16-17, esse risultano in effetti inconciliabili. La *vulgatior fama* di Livio diventa *adulatio fabulosa* per Agostino, che fa poco conto dell'alternativa di Romolo fatto a brani dai senatori, dato che già fra i pagani godeva di scarso credito: il regicidio del fondatore *propter ferocitatem* suonava poco lusinghiero ed eccessivamente trasgressivo per il perbenismo romano. La tesi da scalzare è dunque quella più accreditata, di Romolo *receptus in caelum*; espressione questa non propriamente usuale nel tradito pagano, se si eccettua Liv. 1, 16, 6 *caelo repente delapsus*, nel messaggio di Giulio Proculo di cui potrebbe costituire un arrangiamento. Narra la tradizione che costui si presentò al senato sconcertato e al popolo diffidente e rumoreggiante, a testimoniare di aver visto personalmente Romolo librato a mezz'aria a dettargli il proprio testamento spirituale quale dio di fresca nomina. Per Agostino non sussistono dubbi: Proculo è stato subornato, evidentemente dal senato, per fornire una versione di comodo e così sgombrare il campo da ogni sospetto di regicidio. In verità questo l'aveva ampiamente ammesso già Cicerone (*Rep.* 2, 20 *impulsu patrum*), ignorato appositamente in proposito e tosto invocato a sostegno, con citazione di un ampio stralcio da *Rep.* 2, 10 per dimostrare che persino il *philosophaster* (la definizione a 2, 27) confessava essere l'ascesa al cielo di Romolo più *putatam* che *factam*.

Nell'ansia apologetica e parenetica Agostino dimentica che questo era proprio l'assunto pagano e che la sua argomentazione figurava tra le più reversibili. Nell'ottica pagana, quale differenza si poteva ravvisare tra *illam inter deos Romuli receptionem* e la proclamata resurrezione di

Cristo? Pur muovendosi nell'ambito della dialettica retorica, Agostino si lascia a volte prendere la mano dalla foga polemica.

Ponendo a confronto artificiosamente il diverso esito di Tullo Ostilio, pur egli *fulmine absumptus* ma non *consecratus*, Agostino ribadisce, sulla scorta questa volta di Cic., *Catil.* 3, 1 e dell'*Hortensius*, per noi perduto, che l'apoteosi di Romolo non avvenne realmente, ma fu contrabbandata per tale in virtù dei suoi meriti e Tullo non ebbe lo stesso riconoscimento *post mortem* per non *vile facere* la divinizzazione inflazionandola. La capziosità del discorso appare evidente. A parte che Cicerone stesso aveva temperato l'ipotesi con un prudente *fortasse*, alla dottrina di Agostino non poteva certo sfuggire la profonda differenza fra i due *exitus*, come prospettati dalla tradizione: scomparsa misteriosa in mezzo a violenta tempesta ed eclissi di sole per Romolo; nel caso di Tullo, punizione divina (il fulmine scagliatogli da Giove) per la mancata osservanza delle norme religiose: Liv. 1, 31, 8 e cfr. 5-7.

Agostino aveva certo presenti sia Cicerone, anche laddove artatamente trascurato, sia il proemio delle *Storie* di Livio, bastevole a troncargli sul nascere una disputa pretestuosa: "Le leggende che corrono circa l'età anteriore alla fondazione di Roma o circa la fondazione stessa, più convenienti a racconti di poeti che ad una fedele e documentata opera di storia, non mi sento né di accettarle né di respingerle. Alle antiche età si suole fare questa concessione, di rendere più venerabili i primordi delle città mescolando l'umano col divino; e se mai ad un popolo deve essere lecito il fare sacre le sue origini e il riportarne agli dei la fondazione, tanta è la gloria di guerra del popolo romano, che se esso ama vantare Marte come padre suo e del suo fondatore, le umane genti dovrebbero sopportare ciò altrettanto di buon animo come ne sopportano l'impero" (Liv. *Praef.* 6-7, tr. L. Perelli).

## *Orosio, o della falsificazione*

L'eccesso di zelo induce talvolta Agostino a esagerare, intessendo polemiche gratuite a costo di forzare il pensiero effettivamente espresso dall'interlocutore a distanza. Un eccesso di disinvoltura lo porta persino a sfiorare il falso, come si è notato a proposito della speculazione sulla fine di Tito Tazio. Su questa via si pone più decisamente il discepolo Orosio, che autori tardi asseriscono si chiamasse Paolo. Si sa che Agostino, tutto preso dalla ricerca filosofica e dottrinale e altresì assorbito dall'attività pastorale, non aveva tempo né gusto per ricerche di storia; eppure 'sentiva' che una prospettiva di storia universale, sfociante naturalmente in quella romana, sarebbe stata ottimo supporto documentale per la sua tesi, che i mali del mondo non dipendono dal cristianesimo, come sostenevano i pagani, per l'abbandono del politeismo con conseguente irritazione di troppi dei. Affidò l'incarico a un diacono venuto apposta dalla Spagna (o da Braga?) a Ippona per istruirsi alla sua scuola. In meno di due anni questi compose sette libri di *Historiae adversus paganos*, il che comporta che abbia lavorato su compendi e sommari piuttosto che sulle grandi opere della storiografia classica, delle quali pure non era del tutto digiuno.

Inevitabili, quindi, i difetti di informazione e l'approssimazione per cui asserisce ad es. (2, 2, 4) che "tutte le storie antiche cominciano da Nino e tutte le storie romane da Proca", mentre notoriamente il re assiro segna l'inizio unicamente delle *Storie Filippiche* di Trogo-Giustino e con *Proca rex Albanorum* si apre solo l'anonimo *De viris illustribus*, di epoca imprecisabile fra I e IV sec. d.C. Assai meno giustificabili certi distorcimenti, volti chiaramente a screditare il patrimonio culturale della parte avversa. Sintomatico il silenzio su Numa in 2, 4, in contrasto con lo stesso Agostino, prodigo di riconoscimenti al secondo

re, seppur critico sui presupposti, in *Civ. Dei* 3, 9-10. Nella rassegna dei re di Roma la menzione del sovrano giusto, pacifico e religioso avrebbe contraddetto l'assunto di 2, 4, 8, che una volta impugnate le armi da Romolo, *iam hinc incessabilia certamina et ... semper gravia*. Ma dove Orosio supera la misura consentita a uno storico di parte è nella presentazione di Romolo: 2, 4, 2 *cuius* (di Roma) *regnum continuo Romulus parricidio imbuit parique successu crudelitatis sine more raptas Sabinas ... maritorum et parentum cruore dotavit ...* 3 ... *interfecto primum avo Numitore dehinc Remo fratre, arripuit imperium Urbemque constituit; regnum avi, muros fratris, templum soceri sanguine dedicavit...*

L'influsso agostiniano balza evidente nella riproposta di *parricidium* da *Civ. Dei* 3, 6 *De parricidio Romuli*, per cui si rimanda a p. 42; la versione prosastica di Verg., *Aen.* 8, 635 *raptas sine more Sabinas* non fa dimenticare che *Civ. Dei* 3, 13 ruota interamente sulla lotta cruenta fra generi e suoceri, sicché *miseræ feminae nondum ex iniuria maritis conciliatae iam parentum sanguine dotarentur*: si noti la riproposta orosiana dei medesimi sostantivi e verbo; anche l'idea di infiorare il discorso con una reminiscenza virgiliana può essere dettata dal fatto che il capitolo di Agostino si avvia con analogo preziosismo, la citazione di Verg., *Aen.* 1, 282 *Romanos rerum dominos gentemque togatam*.

Agostino appare tuttavia un po' più rispettoso del tradito storiografico: non afferma perentoriamente che Romolo abbia ucciso di propria mano il fratello, anche se ne ribadisce comunque la responsabilità, escludendo tendenziosamente la versione a lui più favorevole, che cioè Remo fosse stato vittima di una violenza non voluta né provocata da Romolo, come ventilato ad es. da Liv. 1, 7, 2 *in turba ictus Remus cecidit* e da altri (Flor. 1, 1, 8 *dubium an iussu fratris*, etc.); né asserisce che Romolo avesse ucciso il non-

no. In questo almeno concorda una tradizione pressoché unanime, che i gemelli abbiano eliminato l'usurpatore Amulio per riporre sul trono d'Alba l'avo Numitore. Che si tratti di banale svista orosiana, come pure è stato ipotizzato, risulta poco convincente, in quanto Orosio appare in partenza adeguatamente informato: 2, 2, 3 *Procas, Amuli et Numitoris pater, avus autem Rheae Silviae, quae mater Romuli fuit.*

Evidentemente il ritocco della tradizione gli serve per dipingere a tinte più fosche il regno di Romolo, grondante sangue dell'intero parentado. Ecco allora anche il tempio consacrato *soceri sanguine*. Si riscontra tirare ancora in ballo da certa manualistica meno informata e avveduta il tempio di Giove Capitolino, che invece è senz'altro fuori discussione; il tempio di Giove, o meglio della triade con Giunone e Minerva sul Campidoglio fu iniziato da Tarquinio Prisco, finito dal Superbo e inaugurato da Orazio Pulvillo nel 509, quando appunto iniziò l'era capitolina in coincidenza con il primo anno della repubblica, di cui Orazio Pulvillo completò la serie consolare quale ultimo nominato dopo Bruto e Collatino, Valerio Publicola e Spurio Lucrezio Tricipitino; così almeno recita la *vulgata*. Il tempio in questione sarà verosimilmente quello in onore di Giove Statore, edificato da Romolo come *ex voto* per la vittoria *in extremis* sui Sabini, fermati (*stator* ha la stessa radice di *sisto*) provvidenzialmente quando già dalla rocca Tarpea, presa a tradimento, stavano dilagando nel Foro (Liv. 1, 12, 4-7).

A capo dei Sabini stava Tito Tazio, che Orosio fa presumere padre di Ersilia, la *coniunx* di Romolo secondo Liv. 1, 11, 2, mentre Plutarco, dapprima incerto su quale marito assegnarle, se Romolo o Ostio Ostilio (*Vita Rom.* 14, 6-7), opta poi decisamente per quest'ultimo (18,5): dalla loro unione sarebbe nato Tullo Ostilio, il terzo re di Roma cui *in honorem virtutis regnum ultro datum* (Flor. 1, 1 (3), 1).

La *virtus* in questione non può essere ovviamente di Tullo, come fraintende l'anonimo *De vir. ill.* 4, 2 (nessuna guerra durante l'interminabile regno di Numa); essa dovrà ascriversi a suo padre Ostio, caduto eroicamente nella guerra sabina (Liv. 1, 12, 2-3). Già di marito oscillante, Ersilia risulta altresì di padre ignoto; manca qualsiasi attestazione esplicita che la dica figlia di Tazio, al quale pure si era attribuita prole fantasmatica e persino Tarpea (Plut., *Rom.* 17,5).

I casi sono due: o Orosio ha applicato alla situazione particolare di Romolo l'impostazione genericamente conferita al ratto delle donne da Aug., *Civ. dei* 3, 13 (vd. pp. 40-41) a sua volta ispirato da Ovidio, *Metam.* 14, 800-802 *et strata est tellus Romana Sabinis / corporibus strata estque suis, generique cruorem / sanguine cum soceri permiscuit impius ensis* (assai meno cogente, se non per il verbo *dotabere*, il richiamo a Verg., *Aen.* 7, 317-318, che attiene ad altro contesto e prospetta una situazione diversa), oppure ha lavorato di fantasia. Una terza prospettiva, cioè che Orosio abbia applicato a Ersilia lo schema registrato da Plutarco per Tarpea, presunta figlia di Tazio, tratta a forza nel talamo nuziale di Romolo, è da scartare recisamente perché troppo sofisticata e fondata su varianti secondarie del mito, che già Plutarco liquidava come impazzite, definendo *apithanoi* "inaffidabili" Antigono e i suoi pari a caccia di sensazionalismi. Delle due ipotesi potenzialmente valide la prima suona tendenzialmente assolutoria, per cui parrebbe più allettante, confacendosi al clima attuale di generale 'buonismo', ma presuppone una capacità di sottile rielaborazione personale, di cui in Orosio non si riscontrano tracce consistenti; s'impone quindi come maggiormente plausibile la seconda, favorita forse dalla birbanteria di Agostino.

Da una tradizione contemplante l'omicidio di Tazio per mano dei Laurenti come non sgradito a Romolo, tollerato

e non perseguito vuoi per tornaconto personale, ma fors'anche perché Tazio poteva risultare *haud iniuria caesum* (Liv. 1, 14, 3), Agostino aveva estrapolato la tesi di Romolo uccisore del rivale sabino, per insofferenza congenita verso eventuali comparì di regno e ambizione proiettata anche in prospettiva ultraterrena (*ut maior deus esset*). Facendo del “vecchio fermamente impegnato in una buona causa per amore del suo popolo” (2, 4, 6) anche il suocero di Romolo, Orosio, che scrive dopo la pubblicazione di *Civ. Dei* 1-10 (vd. Oros. 1, *Prol.* 11), getta ulteriore fango gratuito sul primo re di Roma, a sostegno della tesi di fondo che “i giorni passati non solo furono funesti come questi di oggi, ma anzi tanto più atrocemente infelici, quanto più lontani dal rimedio della vera religione” (*Prol.* 14). Per zelo malinteso l'allievo demandato a indagare fra l'altro su “infami delitti e colpe vergognose” (*Prol.* 10) ha superato il maestro, già di per sé teso a dimostrare, contro le accuse dei pagani, che i mali hanno accompagnato da sempre il cammino dell'umanità (Aug., *Retractationes* 2, 69). Resta discutibile e non commendevole il ricorso al falso storico per sostenere un assunto ideologico.

*Perlator fidelissimus* :  
i latori nelle Epistole  
di sant'Agostino

(*Sancti Aurelii Augustini, Epistulae  
ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae,  
rec. J. DIVJAK, Vindobonae 1981, «CSEL 88»*)<sup>\*</sup>.

Matilde Caltabiano  
*Università degli Studi di Milano*

Nella realtà tardoantica coloro che venivano incaricati di recapitare la corrispondenza nelle diverse regioni dell'Impero e a cui spesso, insieme alle lettere, venivano affidati per la consegna documenti di vario genere e libri, ebbero un ruolo rilevante non solo nella divulgazione delle notizie<sup>1</sup>, ma anche nella diffusione della cultura<sup>2</sup>.

---

<sup>\*</sup> Alla memoria di don Luciano Garrone, con riconoscenza infinita. Nelle more per l'uscita del presente volume una pubblicazione anticipata di questo contributo è apparsa in «Acme» 54 (2001), pp. 11-32.

<sup>1</sup> Cfr. P. Brown, *Potere e Cristianesimo nella tarda antichità* (trad. di *Power and Persuasion in Late Antiquity Towards a Christian Empire*, Madison-London 1992), Roma-Bari 1995, p. 69.

<sup>2</sup> Cfr. M. Caltabiano, *Litterarum lumen. Ambienti culturali e libri tra il IV e il V secolo*, «Studia Ephemeridis Augustinianum 55», Roma 1996, pp. 125-131.

I grandi proprietari, e in generale i membri dell'aristocrazia senatoria, si servivano per queste incombenze di personale appartenente alla propria *familia*, facendolo viaggiare a proprie spese e, in casi più rari, con il *cursus publicus*, oppure approfittavano della cortesia di amici o di conoscenti che si recavano per motivi personali nella località dove si trovava il destinatario per fargli pervenire messaggi o testi; i vescovi, invece, reclutavano preferibilmente i latori nel loro stesso *presbyterium*, tra gli appartenenti a vari gradi della gerarchia ecclesiastica, sebbene, in caso di necessità, si adattassero ad affidare i loro messaggi anche a latori occasionali ecclesiastici o laici<sup>3</sup>.

In questo studio intendo individuare i nuovi apporti che le lettere di Agostino pubblicate nel 1981 da Johannes Divjak<sup>4</sup> recano alla conoscenza della composita rete dei latori a cui il vescovo di Ippona affidò la sua corrispondenza, uomini noti o sconosciuti, che gli permisero, non solo di mantenere i contatti con le altre chiese e con quanti, ecclesiastici o laici, persone umili o potenti si rivolgevano a lui per chiedere consiglio o aiuto, ma ebbero anche un ruolo determinante nella diffusione di un gran numero di scritti suoi, di suoi corrispondenti o di altri,

---

<sup>3</sup> Cfr. D. Gorce, *Les voyages. L'hospitalité et le port des lettres*, Paris 1925, pp. 209 ss.

<sup>4</sup> *Sancti Aurelii Augustini Opera, sect. II, pars VI, Epistulae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae*, recensuit JOHANNES DIVJAK, Vindobonae 1981 (CSEL 88). Alcuni anni più tardi lo stesso J. Divjak ha curato la nuova edizione del testo critico delle lettere, che sono state tradotte in francese e ampiamente commentate da diversi illustri studiosi: *Oeuvres de Saint Augustin, Lettres 1\*-29\**. Nouvelle édition du texte critique et introduction par JOHANNES DIVJAK, traduction et commentaire par divers auteurs, «Études Augustiniennes 46B», Paris 1987. E' apparsa, infine, anche una edizione con traduzione in italiano ampiamente commentata: *Opere di Sant'Agostino, Le Lettere*, supplemento, introduzioni, traduzione, note e indici di L. Carrozzi, Roma 1992 (NBA 23/A).

comunque importanti per la vita della chiesa. La disamina della posizione sociale dei latori attestati, dei compiti loro affidati, e dei viaggi in cui furono impegnati credo possa risultare di qualche utilità anche per valutare il coinvolgimento di Agostino e dei suoi corrispondenti nella vita religiosa, sociale e politica tra IV e V secolo<sup>5</sup>.

Queste nuove epistole confermano come Agostino e i suoi corrispondenti, secondo un uso consolidato in ambito ecclesiale, si servissero per il recapito delle loro lettere in prevalenza di ecclesiastici di ogni grado gerarchico e di monaci, nella maggior parte dei casi, appartenenti alle loro chiese.

Molti latori possono essere agevolmente identificati; il loro nome, infatti, ricorre nell'epistolario, in riferimento al loro compito di messaggeri, inoltre, sia che si tratti di ecclesiastici, che di laici, esso è quasi sempre accompagnato dall'indicazione della qualifica.

Nel gruppo delle lettere pubblicate da Divjak si possono identificare quindici latori, in gran parte appartenenti ai vari gradi della gerarchia ecclesiastica, non attestati nel corpus epistolare agostiniano edito dai Maurini. In particolare si conoscono quattro nuovi diaconi della chiesa di Ippona: Commilitone<sup>6</sup>, Massimiano<sup>7</sup>, Caprario<sup>8</sup>,

---

<sup>5</sup> Non esiste uno studio specifico sui latori della corrispondenza di Agostino, sebbene non manchino riferimenti ad essi nelle opere generali su Agostino, e in altri contributi; si vedano, ad esempio, Gorce, *Les voyages* cit., pp. 205-225; D. De Bruyne, *Les destinataires des lettres de saint Augustin*, in «RBen», 54 (1932), pp. 303-308; Id., *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme*, in «ZNTW», 31 (1932), pp. 233-248; M. Pellegrino, *Introduzione a Sant'Agostino, Le Lettere*, I/1, trad. di T. Alimonti e L. Carrozzi, note di L. Carrozzi, (NBA 21/1) Roma 1992<sup>2</sup>, pp. XV-XVI; Caltabiano, *Litterarum lumen* cit., pp. 125-131.

<sup>6</sup> Aug., *ep.* 10\*, 1,3, CSEL 88, p.46.

<sup>7</sup> Aug., *ep.* 12\*, 7, 2, CSEL 88, p. 73.

<sup>8</sup> Aug., *ep.* 12\*, 7, 2, CSEL 88, p. 73.

Palatino<sup>9</sup>; quattro presbiteri: Commodiano della chiesa di Ippona<sup>10</sup>, Mascelione di una imprecisata chiesa africana<sup>11</sup>, Numedio di Numidia<sup>12</sup>, Restituto di Membliba<sup>13</sup>; tre vescovi: Lazzaro di Aix en Provence<sup>14</sup>, Pietro e Renato di Numidia<sup>15</sup>; due monaci: Giusto, monaco latino di Alessandria<sup>16</sup> e Marcellino, probabilmente di Ippona o della Mauretania Cesariense<sup>17</sup>, e infine Felicissimo<sup>18</sup>, Leonas<sup>19</sup> e Severiano<sup>20</sup>, i primi due definiti *fratres*, il secondo *filii Severiani Longi*, tutti e tre probabilmente laici cristiani. A

---

<sup>9</sup> Aug., *ep.* 19\*, 1, 1, CSEL 88, p. 91. Secondo Y. M. Duval (*Introduction à la Lettre 19\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., p. 507) Palatino era cittadino di Ippona, ma diacono di una chiesa non specificata.

<sup>10</sup> Aug., *ep.* 9\*, 1, 1, CSEL 88, p. 43.

<sup>11</sup> Aug., *ep.* 25\*, 1, 2, CSEL 88, p. 128.

<sup>12</sup> Aug., *ep.* 23/A\*, 4, 5, CSEL 88, p. 124.

<sup>13</sup> Aug., *ep.* 18\*, 3, 4, CSEL 88, p. 90.

<sup>14</sup> Aug., *ep.* 19\*, 1, 2, CSEL 88, p. 91. Su Lazzaro cfr. E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A.D. 312-460*, Oxford 1982, pp. 206-207; P. Brown, *Agostino d'Ippona*, Torino 1971 (trad. di *Augustine of Hippo*, London 1967), p. 363; M. F. Berrouard, *Les Lettres 6\* et 19\* de saint Augustin. Leur date et les renseignements qu'elles apportent sur l'évolution de la crise «pélagienne»*, in «REAug» 27 (1981), p. 266.

<sup>15</sup> Pietro, ricordato in Aug., *ep.* 22\*, 1, 3, CSEL 88, p. 113 potrebbe essere identificato con l'omonimo vescovo il cui nome figura 55° nell'intestazione della lettera sinodale del concilio antipelagiano di Milevi del 416, l'epistola 176, CSEL 44, 3, pp. 663-668, dell'epistolario agostiniano, su cui cfr. A. Mandouze, *Prosopographie Chrétienne du Bas Empire, Afrique*, I, Paris 1982, s.v. "Petrus 2", p. 870, d'ora in avanti citata: PAC. Su Renato cfr. Aug., *ep.* 16\*, 2, 3, CSEL 88, p. 87.

<sup>16</sup> Aug., *ep.* 4\*, 1, 2, CSEL 88, p. 26. Agostino definisce *Giusto servus Dei*, espressione con cui di solito designa un monaco; sulla qualifica di Giusto in particolare cfr. Y.M. Duval, *Introduction à la Lettre 4\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., p. 435.

<sup>17</sup> Aug., *ep.* 23\*, 1, 2, CSEL 88, p. 120; cfr. S. Lancel, *Introduction à la Lettre 23\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., pp. 531-532.

<sup>18</sup> Aug., *ep.* 27\*, 2, 3, CSEL 88, p. 132.

<sup>19</sup> Aug., *ep.* 11\*, 1, 6, CSEL 88, p. 52.

<sup>20</sup> Aug., *ep.* 15\*, 2, 1, CSEL 88, p. 84; 23/A\*1, 1, CSEL 88, p. 121.

questi si devono aggiungere quattro presbiteri: Lazzaro<sup>21</sup>, Fermo<sup>22</sup>, Innocenzo<sup>23</sup>, Orosio<sup>24</sup>, e il monaco Luca<sup>25</sup>, già noti come latori anche nell'epistolario tradizionale.

Vi sono riferimenti anche ad alcuni messaggeri anonimi: un diacono che nel dicembre 419 portò al destinatario dell'epistola 23/A\*, probabilmente Possidio, la copia di una lettera con cui Papa Bonifacio aveva risposto a una relazione inviatagli da Agostino, che era stato arbitro nella vicenda del vescovo Onorio di Cartenna, reclamato dai fedeli di Cesarea come successore del vescovo Deuterio, morto da poco<sup>26</sup>; un *silentarius* della corte imperiale, la-

---

<sup>21</sup> Aug., *ep.* 2\*, 1, 3, CSEL 88, p. 9. Lazzaro fu anche latore, verso la fine del 429, di una lettera del *comes* Dario ad Agostino (Aug., *ep.* 230); cfr. PAC, s.v. "Lazarus", p. 631.

<sup>22</sup> Aug., *ep.* 19\*, 2, 1, CSEL 88, p. 91, Il nome di Fermo non compare nel testo, ma si ritiene che sia stato lui a far giungere a Ravenna i *Dialogi contra Pelagianos*, il cui arrivo alla corte imperiale è ricordato nella lettera. Su Fermo cfr. PAC, s.v. "Firmus 2", p. 458-459.

<sup>23</sup> Aug., *ep.* 19\*, 1, 2, CSEL 88, p. 91; 6\*, 1, 1 CSEL 88, p. 33; cfr. PAC, s.v. "Innocentius 9", pp. 604-605; Ch. Pietri, *Appendice prosopographique à la Roma Christiana (311-440)*, in «MEFRA» 89 (1977), p. 379.

<sup>24</sup> Aug., *ep.* 19\*, 1, 2, CSEL 88, p. 91; Su Orosio cfr. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire* (A.D. 395-527), II, Cambridge 1980, d'ora in avanti citato PLRE II, s.v. "Orosius", p. 813; W. H. C. Frend, *Augustine and Orosius on the End of Ancient World*, in «AugStud» 20 (1989), pp. 1-38; F. Fabbrini, *Paolo Orosio, uno storico*, Roma 1979.

<sup>25</sup> Aug., *ep.* 19\*, 3, 1, CSEL 88, p. 92; Su Luca cfr., PAC, s.v. "Lucas", p. 645.

<sup>26</sup> Cfr. Aug., *ep.* 23/A\*, 5, 1, CSEL 88, p. 124. Il destinatario di questa lettera era probabilmente Possidio di Càlama, cfr. M.F. Berrouard, *L'activité littéraire de Saint Augustin du 11 septembre au 1<sup>er</sup> décembre 419 d'après la Lettre 23/A\* à Possidius de Calama*, in *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak. Communications présentées au colloque de 20 et 21 Septembre 1982*, Paris 1983, pp. 319-323. Su Possidio cfr. PAC s.v. "Possidius", pp. 891-892. Sulla missione del latore cfr. anche S. Lancel, *Saint Augustin et la Maurétanie Césarienne (2): l'affaire de l'évêque Honorius (automne 419-printemps 420) dans les nouvelles Lettres 22\*, 23\*, et 23/A\**, in «REAug» 30 (1984), pp. 251-262.

tore di un indulto per gli abitanti di Cartagine<sup>27</sup>; un servo di Vittorino<sup>28</sup>; alcuni viaggiatori diretti a Cartagine, costretti dalla tempesta a riparare nel porto di Ippona<sup>29</sup>; un giovane latore incaricato da Agostino di portare ad Aurelio di Cartagine i suoi due sermoni *Sul Natale* e *Sull'Epifania*,<sup>30</sup> alcuni vescovi africani, definiti semplicemente *fratres*, incaricati di recapitare a Doroteo, probabilmente senatore, una lettera di Agostino e un *commonitorium* di Alipio, e nello stesso tempo, alcune altre epistole a destinatari diversi di cui non è specificata l'identità<sup>31</sup>.

Anche in queste nuove lettere il latore occasionale o "professionista" è designato con il termine *perlator*<sup>32</sup>, soltanto in una lettera di Consenzio con quello di *baiulus*<sup>33</sup>; non viene invece mai utilizzato il termine *tabellarius*, il più comune di solito per indicare colui che recava mes-

---

<sup>27</sup> Aug., *epp.* 16\*, 2, 1, CSEL 88, p. 86; 23/A\*, 1, 3, CSEL 88, p. 121.

<sup>28</sup> Aug., *ep.* 28\*, 7, 1, CSEL 88, p. 136; Il servo di Vittorino doveva recarsi a Sitifi per motivi attinenti le vicende del suo giovane padrone, cittadino e fedele di Ippona, il quale aveva cercato asilo in una chiesa, perché in lite con la madre e il patrigno. Il tribuno Pellegrino, affermando falsamente di aver ricevuto ordini superiori, andò a prelevare Vittorino in chiesa, durante l'assenza di Agostino, esibendo una lettera del *comes* Bonifacio, di dubbia autenticità cfr. S. Lancel, *Introduction à la Lettre 28\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., p. 570; A. Ducloux, *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV<sup>e</sup>-milieu du V<sup>e</sup> s.)*, Paris 1994, pp.153-158.

<sup>29</sup> Aug., *ep.* 17\*, 1, 1-2, CSEL 88, p. 88.

<sup>30</sup> Aug., *ep.* 16\*, 1, 1; 3, 1, CSEL 88, pp. 86-87.

<sup>31</sup> Aug., *epp.* 14\*, 2, 2, CSEL 88, p. 83; 15\*, 3, 1, CSEL 88, pp. 84-85; cfr. A. Gabillon, *Introduction à la Lettre 14\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., p. 495.

<sup>32</sup> Aug., *epp.* 4\*, 3, 2 CSEL 88, p. 27; 12\*, 14, 1, CSEL 88, p. 78; 19\*, 3, 1, CSEL 88, p. 92; 23\*, 1, 2, CSEL 88, p.120.

<sup>33</sup> Aug., *ep.* 12\*, 7, 1; 15, 3, CSEL 88, pp. 73; 79; nell'epistolario tradizionale il termine *baiulus* è presente soltanto due volte: nell'epistola 39,1, CSEL 34, 2, p. 67 di Girolamo ad Agostino e nell'epistola 245,1, CSEL 57, 4 p. 582, di Agostino a Possidio.

saggi scritti<sup>34</sup>. Allo stesso modo risulta confermata la consuetudine di Agostino e dei suoi corrispondenti di unire nei riferimenti a latori e a destinatari la preposizione *cum* come prefisso al sostantivo indicante la qualifica ecclesiastica: così ricorrono, ad esempio, accanto ai termini *diaconus*<sup>35</sup>, *presbyter*<sup>36</sup>, *episcopus*<sup>37</sup>, quelli di *condiaconus*<sup>38</sup>, *compresbyter*<sup>39</sup>, *consacerdos*<sup>40</sup>, *coepiscopus*<sup>41</sup>. Quest'uso da un lato rafforza l'assunto del Bastiaensen, secondo cui nella corrispondenza di Agostino si attuerebbe la rottura tra ordini superiori e inferiori del clero, attenuando ogni distinzione gerarchica<sup>42</sup>, dall'altro mette in evidenza lo spirito di appartenenza alla comunità della chiesa universale e di condivisione della medesima fede. Spirito di appartenenza e comunione spirituale, d'altra parte, sono ulteriormente sottolineati dal largo impiego degli appellativi *frater* e *filius*. Il primo, in riferimento non solo a uomini appartenenti ad ogni grado della gerarchia ecclesia-

---

<sup>34</sup> Cfr. Gorce (*Les voyages* cit., p. 207) sottolinea come il termine *tabellarius* al tempo di Agostino, fosse usato in modo improprio per designare un latore, dato che *chartae* e *membranae* andavano ormai progressivamente sostituendo le *tabulae*.

<sup>35</sup> Aug., *epp.* 7\*, CSEL 88, p. 39; 10\*, 1, CSEL 88, p. 46; 12\*, 7, CSEL 88, p. 73; 19\*, 1, 1; 3, 1, CSEL 88, p. 91; 92; 23/A\*, 5, CSEL 88, p. 124.

<sup>36</sup> Aug., *epp.* 2\*, 1 CSEL 88, p. 9; 9\*, 1, CSEL 88, p. 43; 13\*, CSEL 88, p. 80; 18\*, 3, CSEL 88, p. 90; 19\*, 1, CSEL 88, p. 91; 23/A\*, 4, CSEL 88, p. 124; 25\*, CSEL 88, p. 128.

<sup>37</sup> Aug., *ep.* 19\*, 1, CSEL 88, p. 91.

<sup>38</sup> Aug., *epp.* 3\*, CSEL 88, p. 21; 29\*, CSEL 88, p. 137.

<sup>39</sup> Aug., *epp.* 6\*, 1, CSEL 88, p. 32; 19\* CSEL 88, p. 91; 25\*, CSEL 88, p. 128.

<sup>40</sup> Aug., *epp.* 4\*, CSEL 88, p. 26; 6, CSEL 88, p. 32; 16\*, CSEL 88, p. 86.

<sup>41</sup> Aug., *epp.* 1\*, 6, CSEL 88, p. 6; 5\*, CSEL 88, p. 29; 7\*, 1, CSEL 88, p. 39; 10\*, 1 CSEL 88, p. 46; 22\*, 1, CSEL 88, p. 113; 26\*, CSEL 88, p. 129.

<sup>42</sup> Cfr. A.A.R. Bastiaensen, *Le cérémonial épistolaire des chrétiens latins. Origine et premiers développements*, in *Graecitas et Latinitas christianorum primaeva*, a cura di C. Mohrmann, J.G. Ros, S. J. e H.H. Janssen, Supplementa, fasc. II, Nijmegen 1964, pp. 7-45.

stica, ma anche a monaci e a laici, indicava persone di uguale età, rango sociale, amici e colleghi; il secondo di solito designava discepoli, protetti, persone giovani o di rango inferiore. I vescovi, in caso di amicizia personale, talvolta usavano definirsi vicendevolmente *filii*, ma si rivolgevano con questo termine soprattutto a ecclesiastici di ordine inferiore e a laici. L'espressione *servus Dei*, spesso in unione con il termine *frater*, era invece usata per indicare i monaci.

La scelta per questi incarichi di ecclesiastici, soprattutto diaconi e presbiteri, era dovuta alla relativa facilità con cui potevano essere reperiti<sup>43</sup>, alle garanzie di affidabilità che offrivano, infine al loro livello culturale.

Il vescovo richiedeva assoluta fedeltà al suo messaggero dal momento che, sia pur per il tempo necessario per portare a termine la missione assegnatagli, questi, in qualche circostanza, poteva divenire depositario anche di tutti i suoi scritti. Agostino, in particolare, talvolta consegnò ai suoi latori insieme alle lettere, non solo testi di opere sue, o dei suoi corrispondenti, appartenenti ai generi più diversi, dagli studi esegetici alle confutazioni, ma anche scritti di eretici e documenti assai delicati che occorreva assolutamente evitare venissero smarriti o cadessero nelle mani di nemici della chiesa. Ad esempio incaricò il *servus Dei* Luca, presentatogli nel 416 dal diacono Palatino, suo concittadino, che ne aveva garantito l'affidabilità<sup>44</sup> di portare a Girolamo, a Betlemme, il *De natura* di Pelagio, che aveva a sua volta ricevuto da Timasio e Giacomo, ex

---

<sup>43</sup> Cfr. ciò che Agostino scrive *Domino vere ac merito carissimo et praedicando fratri Crhisimo: Scripsi sane etiam ad virum laudabilem comitem; quam epistolam, in tuo erit arbitrio utrum dari velis. Nam per quem detur, non dubito deesse non posse, adiuuante Domino, vel episcopum vel presbyterum, vel quemlibet* (Aug., ep. 244, 2, CSEL 57, 4, p. 581).

<sup>44</sup> In particolare Agostino scrive che Palatino *pro illo mihi fidem fecit (scil. Luca), quod ei dubitare non debere portandas quaslibet litteras tradere* (Aug., ep 19\*,3, 1, CSEL 88, p. 92).

Pelagiani convertiti<sup>45</sup>, insieme al *De natura et gratia*, opera da lui composta per confutare lo scritto di Pelagio, e alle copie di alcune lettere sempre relative alla questione pelagiana inviate ai vescovi Eulogio e Giovanni e al prete Passerione. Nonostante Agostino dimostri piena fiducia nel latore, avverte tuttavia Girolamo: *Quaecumque autem mihi occasio proxima occurrerit omnium earumdem epistolarum exemplaria manu mea subnotata, quam confido tibi esse notissimam, tuae germanitati, adiuvente Domino, curabo dirigere, ut scias mihi que rescribas, utrum ad te non solum cuncta sed integra et vera pervenerint*<sup>46</sup>. Il vescovo, firmando le copie degli scritti, consentiva a Girolamo di accertarne l'autenticità e, nello stesso tempo, si premuniva dal ripetersi degli stessi equivoci e fraintendimenti, avvenuti a causa dello smarrimento di una sua lettera, che per alcuni anni avevano turbato i suoi rapporti con lui<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*. Timasio e Giacomo erano due giovani monaci di famiglia nobile e religiosa e di eccellente cultura, probabilmente non africana (cfr. PAC s.v. "Iacobus 2", pp. 577; e s.v. "Timasius 2", p. 1112), indotti da Pelagio ad abbracciare la vita ascetica; dopo essere stati per qualche tempo suoi discepoli essi si allontanarono da lui influenzati dall'insegnamento di Agostino (cfr. Aug., *ep.* 177, 16, CSEL 44, 3, p. 675; 179, 2, CSEL 44, 3, p. 692; 19\*, 3, 2, CSEL 88, p. 92).

<sup>46</sup> Aug., *ep.* 19\*, 4., 2 CSEL 88, p. 93.

<sup>47</sup> Nel 394/395 Agostino aveva infatti affidato a Profuturo, a quel tempo ancora diacono, una lettera (si tratta di Aug., *ep.* 28, 1, CSEL 34, 1, p. 104) perché la portasse a Girolamo, ma costui, quando stava per partire, poco dopo essere stato ordinato vescovo, improvvisamente morì. La lettera fu allora presa in consegna da un'altra persona, che, a sua volta, quando decise di rinunciare al viaggio per paura del mare, non la restituì ad Agostino e neppure la fece recapitare a Girolamo a Betlemme, ma consentì che fosse copiata, mettendola così di fatto in circolazione, tanto che, alcuni anni dopo, il diacono Sisinnio, trovata una copia in un'isola dell'Adriatico, si premurò di portarla a Girolamo. Il disguido provocò gravi fraintendimenti tra Agostino e Girolamo, che impiegarono alcuni anni sia a ricostruire le vicende della perdita e del ritrovamento del testo, sia a chiarire e ad eliminare i motivi di incomprendimento. Cfr. Caltabiano, *Litterarum lumen* cit., pp. 128-129.

Il latore non si limitava a recapitare epistole e documenti, ma ne doveva spesso completare spiegare, integrare anche a voce il contenuto, doveva dare notizie sui fatti ad essi connessi e sul mittente, e riferire al ritorno quanto appreso dal destinatario<sup>48</sup>. Proprio la consuetudine di affidare ai latore messaggi orali, largamente diffusa in questo periodo, secondo Antonio Garzya, sarebbe stata causa della deconcretizzazione dell'epistola tardoantica, nella quale, pur non essendovi un divieto teorico al riguardo, era dedicato poco spazio alla realtà corrente e personale<sup>49</sup>. In qualche circostanza, inoltre, il messaggero aveva anche il compito di leggere al destinatario gli scritti del mittente e, nel caso costui rifiutasse di ascoltarlo o di leggerli personalmente, doveva insistere perché ne prendesse conoscenza e rispondesse. Pressioni di questo genere dovettero esercitare i diaconi Massimiano e Caprario su Consenzio, un erudito, laico e cristiano, ammiratore e corrispondente di Agostino, perché leggesse o si facesse leggere la lettera che il vescovo di Ippona gli aveva inviato<sup>50</sup>.

Tutti questi motivi rendevano indispensabile che il latore fosse provvisto di un discreto livello culturale.

---

<sup>48</sup> Si possono citare ad esempio almeno due casi attestati da questo gruppo di lettere: quello di Orosio che, nel recare ad Agostino una lettera di Girolamo, diede oralmente al vescovo notizie di Girolamo (Aug., *ep.* 19\*, 1, 2 CSEL 88, p. 91); allo stesso modo gli anonimi latore della lettera 20\* di Agostino a Fabiola erano in grado di riferire a voce le minacce del vescovo Antonino agli abitanti di Fussala (Aug., *ep.* 20\*, 16, 1-2, CSEL 88, p. 103). Sulle vicende relative a quest'ultima lettera, cfr. S. Lancel, *L'affaire d'Antonin de Fussala: pays, choses et gens de la Numidie d'Hippone saisis dans la durée d'une procédure d'enquête épiscopale (Ep. 20\*)*, in *Les Lettres de saint Augustin* cit., pp. 267-285.

<sup>49</sup> Cfr. A. Garzya, *L'epistolografia letteraria tardoantica*, in *La trasformazione della cultura nella Tarda Antichità*, Atti del Convegno tenuto a Catania. Università degli Studi, 27 sett.-2 ott. 1982, Roma 1985, II, pp. 368-369.

<sup>50</sup> Cfr. Aug., *ep.* 12\*, 7, CSEL, 88, pp. 73-74.

Diaconi e presbiteri, e naturalmente anche vescovi, sebbene, soprattutto in Occidente, non fossero sempre reclutati in ambienti sociali elevati<sup>51</sup>, in genere rispondevano a questa esigenza; infatti per poter ricevere gli ordini dovevano raggiungere un buon livello di istruzione e comunque essere in grado di leggere e di scrivere.

Nonostante nelle lettere di Agostino, secondo la consuetudine epistolografica, i riferimenti ai latore e alle loro missioni si rifacciano a motivi topici e siano il più delle volte estremamente sintetici e generici, tuttavia si rivelano assai utili perché permettono di conoscere almeno il nome e talvolta anche la posizione gerarchica e l'occasione in cui furono impiegate persone non altrimenti note; quando poi si riferiscono a uomini già conosciuti, quasi sempre consentono di apprendere particolari o almeno di confermare notizie relative al latore e agli ambienti che questi metteva in comunicazione con il recapito della corrispondenza.

In particolare dall'epistola 27\*<sup>52</sup>, scritta nel 392-393 da Girolamo ad Aurelio, vescovo di Cartagine, per risponde-

---

<sup>51</sup> Gli ecclesiastici, e soprattutto i vescovi, in Occidente, in modo particolare in Italia settentrionale, come ha dimostrato Rita Lizzi (*Vescovi e strutture ecclesiastiche nella città tardoantica [L'Italia Annonaria nel IV-V secolo d. C.]*, Como, 1989, pp. 17; 31 ss.) provenivano da ambienti sociali eterogenei, mentre in Oriente, venivano per lo più reclutati tra i ceti possidenti e la nobiltà locale dei *curiales*. Si può ad esempio ricordare l'origine sociale di Basilio (cfr. M. Forlin Patrucco, *Sir William Mitchell Ramsay e una "Noble Anatolian Family" del IV secolo d. C. Elementi per una riconsiderazione*, in *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a S. Calderone*, Messina 1987, pp. 269-293, in part. pp. 288-293), di Gregorio di Nazianzo (cfr. L. Lugaresi nell'*Introduzione* del volume da lui curato: *Gregorio di Nazianzo, Contro Giuliano l'Apostata*, Oratio IV, Firenze 1993, p. 7), di Sinesio (cfr. R. Lizzi, *Il potere episcopale nell'Oriente Romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica [IV-V sec. d.C.]*, Roma 1987, pp. 8-9).

<sup>52</sup> Sul contenuto di questa lettera cfr. Ch. Pietri, *Les Lettres nouvelles et leurs témoignages sur l'histoire de l'Église romaine et des ses relations avec l'Afrique*, in *Les Lettres de saint Augustin* cit., pp. 343-344; 349-350.

re a una lettera con cui quest'ultimo gli aveva chiesto di inviargli alcune opere scritturistiche, informandolo nello stesso tempo della propria elevazione alla cattedra primaziale dell'Africa Proconsolare<sup>53</sup>, si apprende che Girolamo colse l'occasione di un viaggio in Africa, per affari di famiglia, di un certo Felicissimo, per affidargli l'epistola in questione e soltanto *parva opuscula*, i *Commentarioli in Psalmum decimum e Quaestionum Hebraicarum in Genesim*, motivando la scelta di questi due piccoli libri con l'impossibilità del latore di portare un carico più grande poiché avrebbe fatto il viaggio da Betlemme a Cartagine a cavallo<sup>54</sup>. Felicissimo era certamente cristiano<sup>55</sup>, probabilmente un laico di elevata estrazione sociale<sup>56</sup>, o un funzionario, come potrebbe far pensare il fatto che si apprestava ad intraprendere il viaggio servendosi di un *veredus*, cioè di un cavallo della posta pubblica<sup>57</sup>, la cui utilizzazione era riservata al servizio di Stato o comunque a chi fosse in possesso di un'*evectio*

---

<sup>53</sup> Sulla datazione della lettera e dell'ordinazione episcopale di Aurelio cfr. J. Divjak in *Sancti Aurelii Augustini Opera, Epistulae* cit., pp. LXVI-LXVII.

<sup>54</sup> Aug., *ep.* 27\*, 2, 1-3, CSEL 88, p. 132.

<sup>55</sup> Girolamo, infatti, lo definisce *frater*, termine usato normalmente nella corrispondenza da un cristiano per riferirsi ad un altro cristiano, sia laico che membro del clero, cfr. Bastiaensen, *Le cérimonial épistolaire* cit., pp. 21 e 36;

<sup>56</sup> Il viaggio a cavallo, infatti, comportava costi molto elevati e per questo generalmente solo persone ricche o di alto rango se lo potevano permettere: cfr. L. Casson, *Viaggi e viaggiatori dell'antichità* (trad. di *Travel in the ancient World*, London 1974), Milano 1978, pp.142-143,146-147; P. Vigneron, *Le cheval dans l'Antiquité gréco-romaine (des guerres médiques aux grandes invasions)*, Nancy 1968, I, pp. 157-165; O. Perler, *Les voyages de saint Augustin*, Paris 1969, pp. 36-37

<sup>57</sup> Cfr. R. Chevallier, *Voyages et déplacements dans l'Empire Romain*, Paris 1988, pp. 41-42.

imperiale<sup>58</sup>. E' questa l'unica attestazione nell'epistolario agostiniano di un viaggio via terra e anche dell'uso del *cursus publicus*<sup>59</sup>, benché sia presumibile che di tale servizio abbiano fruito anche alcuni vescovi ricordati come latori, in occasione di concili e conferenze convocati dall'imperatore o di missioni presso la corte imperiale. Felicissimo, a conferma degli intensi rapporti religiosi e culturali tra i due ecclesiastici, al ritorno in Palestina avrebbe dovuto portare a Girolamo gli scritti di Aurelio di Cartagine; Girolamo, infatti, nella parte finale dell'epistola scrive al suo corrispondente: *Fratrem tibi Felicissimum commendo et obsecro, ut per ipsum tua scripta suscipiam*<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Il servizio di posta poteva essere utilizzato esclusivamente a fini pubblici; solo l'imperatore, i prefetti del pretorio ed i governatori di provincia ne potevano concedere i permessi (*evectiones*), che valevano per un solo viaggio. La fornitura di mezzi di trasporto era un munus obbligatorio che durava di solito cinque anni e pesava sui funzionari subalterni ritirati dal servizio o sui curiali delle città interessate, che dovevano gestire sotto la propria responsabilità le stazioni di posta, fatte costruire dallo stato a distanze regolari, lungo le vie di comunicazione, ed erano equipaggiate con vetture, carri ed animali da traino. La direzione ed il controllo dello Stato su questo servizio era esercitato *da praefecti vehiculorum* regionali, che erano comandati *dal praefectus vehiculorum* residente nella città di Roma (cfr. A.H.M. Jones, *Il tardo impero romano (284-602 d.C.)*, Milano 1974, III pp. 1266-1270; M. Clauss, *Der magister officiorum in der Spätantike (4-6) Jahrhundert*. *Das Amt und sein Einfluss auf die Kaiserliche Politike*, München 1980, pp. 45 -51.

<sup>59</sup> È probabile che Felicissimo per recarsi a Cartagine dal vescovo Aurelio abbia percorso le strade costiere. Partendo da Betlemme era possibile raggiungere Alessandria d'Egitto in sedici giorni circa; nel Nord Africa si stendeva un lungo nastro stradale che seguiva la costa da Alessandria fino all'odierna Algeria; si poteva raggiungere Cartagine passando per Cirene, la Grande Sirte, Oea, Sabrata, Tacapes, Sillecte, Adrumeto; cfr. M. P. Charlesworth, *Trades-routes and Commerce of the Roman Empire*, Hildesheim 1961, p. 24; R. Chevallier, *Les voies romaines*, Paris 1972, p.173; Casson, *Viaggi e viaggiatori dell'antichità* cit., p. 133.

<sup>60</sup> Aug., *ep.* 27\*, 3, 6, CSEL 88, p. 133.

Nell'edizione maurina dell'epistolario sono attestati i nomi di diversi latori che assicurarono lo scambio della corrispondenza tra Ippona e Cartagine e viceversa; si possono ricordare, tra gli altri, il diacono Pellegrino<sup>61</sup>, inviato a Cartagine insieme al vescovo Bonifacio<sup>62</sup>, tra il giugno 411 e la fine del febbraio 412, per consegnare probabilmente al prete Urbano, un *commonitorium* relativo ai crimini donatisti posteriori alla Conferenza di Cartagine del 411<sup>63</sup>, perché lo mettesse anche a disposizione del comes Marcellino, presidente di tale Conferenza<sup>64</sup>; Cresimo o Carissimo, il quale recapitò al vescovo Aurelio i libri del *De Trinitate*, accompagnati da una lettera che Agostino chiedeva all'amico di fare aggiungere come prologo alla sua opera<sup>65</sup>; Ilarino, *principalis* ed *archiater*<sup>66</sup>, probabilmente latore di una lettera di Alipio e di Agostino ad Aurelio,

---

<sup>61</sup> Su Pellegrino cfr. PAC s.v. "Peregrinus 5", pp. 852-853.

<sup>62</sup> Sul Bonifacio, vescovo cattolico di Cataqua cfr. PAC s.v. "Bonifatius 7", pp. 148-150.

<sup>63</sup> Cfr. Aug., *ep.* 139, 2; 4, CSEL 44, 3, pp. 150; 154.

<sup>64</sup> Flavio Marcellino, *tribunus et notarius, vir clarissimus et spectabilis*, amico e corrispondente di Girolamo e di Agostino, era stato inviato dall'imperatore Onorio, come *cognitor*, a presiedere tale Conferenza: cfr. PAC s.v. "Flavius Marcellinus 2", pp. 671-688; PLRE 1980, II, s.v. "Flavius Marcellinus 10", II pp. 711-712; C.H. Teitler, *Notarii and Exceptores. An Inquiry into Role and Significance of Shorthand Writers in the imperial and ecclesiastical Bureaucracy of the Roman Empire (From the Early Principate to 450 A. D.)*, Amsterdam, 1985, pp. 1-2; 6-16 e 148-149, sull'amicizia tra Agostino e Marcellino cfr. M. A. Macnamara, *Lamitié chez saint Augustin*, (trad. di *Friendship in St. Augustine*, Friburg 1958), Paris 1961 pp. 117-122.

<sup>65</sup> Cfr. Aug., *ep.* 174, CSEL 44, 3, p. 651.

<sup>66</sup> Cfr. Aug., *ep.* 41, 2, CSEL 34, 2, pp. 83- 84; Su Ilarino cfr. PAC s.v. "Hilarinus 5", p. 599. C. Lepelley (*Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris 1979, I, 231; II, pp. 122-123) nota la singolarità dei dati che l'epistola 41 offre su Ilarino: egli, infatti, in quanto archiater, era dispensato dalle cariche municipali, ma evidentemente non frui di questa esenzione, dal momento che Agostino ricorda la sua qualifica *di principalis*, ruolo che implicava una carriera municipale completamente compiuta.

primate d'Africa, in occasione di un viaggio di cui non sono note le ragioni.

A questi si devono aggiungere i due sacerdoti Mascelione<sup>67</sup> e Lazzaro<sup>68</sup>. Il primo fu latore, intorno alla seconda metà di settembre 419<sup>69</sup>, di una brevissima lettera con cui Agostino informava alcuni membri della chiesa di Cartagine e Conte del suo felice rientro ad Ippona e dell'avvenuta celebrazione insieme al popolo della festa del beatissimo martire Cipriano<sup>70</sup>, raccomandando lo stesso Mascelione, probabilmente già conosciuto dai destinatari dello scritto, soprattutto a Conte, perché provvedesse a dargli ospitalità<sup>71</sup>. Il secondo, già noto per aver consegnato nel 429 ad Agostino una lettera del comes Dario<sup>72</sup>, aveva portato ad Ippona una delle tre lettere indirizzate da Fermo ad Agostino, con la quale informava il

---

<sup>67</sup> Aug., ep. 25\*, 1, 2, CSEL 88, p. 128

<sup>68</sup> Aug., ep. 2\*, 1, 3 CSEL 88, pp. 9-10; Su Lazzaro cfr. PAC s.v. "Lazarus", pp. 630-631.

<sup>69</sup> Cfr. A.M. La Bonnardière, *Introduction à la Lettre 25\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., p. 554.

<sup>70</sup> L'epistola 25\*, CSEL 88, p. 128 è indirizzata ai fratelli e compresbiteri Deogratias e Teodoro, ai diaconi Tiziano, Quinziano, Quodvultdeus, Carissimo e al fratello Conte. La festa di S. Cipriano si celebrava il 13 e 14 di settembre.

<sup>71</sup> Questa lettera è una delle poche *epistulae commendaticiae* presenti nell'epistolario agostiniano; nella maggior parte dei casi, infatti, il vescovo si limitava ad aggiungere in lettere in cui trattava argomenti diversi, un breve cenno alla persona che intendeva raccomandare, spesso proprio il latore. Cfr. M. Pellegrino in *Introduzione a Sant'Agostino, Le Lettere*, I/1, trad. di T. Alimonti e L. Carrozzi, note di L. Carrozzi, Roma 1992<sup>2</sup> (NBA 21/1), pp. XXXIV-XXXV.

<sup>72</sup> Aug., ep. 230, CSEL 57, 4, pp. 499-503 Su Dario. cfr. PLRE s.v. "Darius 2", II, pp. 347-348 e PAC s.v. "Darius", pp. 264-265, sulla sua corrispondenza con Agostino cfr. Brown, *Agostino d'Ippona* cit., p. 440.

vescovo che gli avrebbe inviato più tardi la declamazione del figlio che desiderava ricevere<sup>73</sup>.

Due diverse lettere di Agostino, indirizzate rispettivamente ad Aurelio di Cartagine e ai vescovi Alipio di Tagaste e Peregrino, impegnati in Italia in una missione presso la corte imperiale di Ravenna, come delegati dell'episcopato africano riunitosi nel concilio di Cartagine del 419<sup>74</sup>, testimoniano la vi-

---

<sup>73</sup> Agostino scrive: *Non autem hoc sum solvere aggressus nisi prius inspectis epistolis tuis, una quam post missos a me libros De civitate Dei gratissimam reddidisti, alia quam mihi presbyter Lazarus attulit, ubi distulisti mittere filii nostri quam petiveram dictionem, tertia cum eadem dictione misisti* (ep. 2\*, 1, 3 CSEL 88, pp. 9-10). Fermo, destinatario di questa lettera, non è da identificarsi con il presbitero Fermo, cui il vescovo indirizzò altre lettere (su cui cfr. C. Lambot, *Lettre inédite de St. Augustine relative au 'De civitate Dei'*, in «RBen» 51 (1939), pp. 109-121; H. I. Marrou, *La technique de l'édition à l'époque patristique*, in «VChr» 3 (1949), pp. 208-219), bensì si tratterebbe di un uomo di cultura residente a Cartagine, che indugiava a farsi battezzare (cfr. Aug., ep. 2\*, 3, CSEL 88, 10-11; J. Divjak, *Augustin erster Brief an Firmus und die revidierte Ausgabe der 'Civitas Dei'*, in *Latinität und Alte Kirche, Festschrift für Rudolf Hanslink*, Wien 1977, pp. 56-70; PAC, s.v. "Firmus 4", p. 460). Sui rapporti tra Fermo e Agostino attestati dalle epistole 1/A\* e 2\*, cfr. M. Caltabiano, *Libri e lettori nelle lettere di Agostino recentemente scoperte*, in *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica. Atti del III Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi* a cura di C. Moreschini, Napoli 1995, pp. 76-78.

<sup>74</sup> Sulla missione di Alipio e Pellegrino cfr. M.F. Berrouard, *Un tournant dans la vie de l'Église d'Afrique. Les deux missions d'Allypius en Italie à la lumière des Lettres 10\*, 15\*, 16\*, 22\* et 23\* de saint Augustin*, in «REAug», 31 (1985), pp. 49-56. Alipio partì per l'Italia all'inizio di settembre e nonostante intendesse tornare in Africa prima dell'inverno (cfr. Aug., ep. 15\*, 2 CSEL 88, p. 84), nel marzo 420 non era ancora rientrato. Si ipotizza che Alipio e Pellegrino a corte si siano occupati dei fatti relativi alle conseguenze dell'uccisione del *comes Africae* Giovanni ad opera di alcuni Cartaginesi, che avevano poi cercato asilo in una chiesa della città (cfr. R. Delmaire & C. Lepelley, *Du nouveau sur Carthage: le témoignage des lettres de saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*, in «Opus» 2 (1983), pp. 479-481). Secondo Berrouard i due vescovi in quest'occasione perorarono soprattutto la richiesta di una nuova legge sul diritto di asilo: cfr. anche A. Ducloux, *Ad ecclesiam confugere* cit., p. 165.

va sollecitudine dei vescovi africani per le comunità affidate alle loro cure, ma offrono scarse notizie sui latori. Insieme alla prima epistola, nel 419, Agostino mandò ad Aurelio anche il testo di due suoi sermoni: *unum de Natali Domini, alterum de Epiphania*, per mezzo di un ignoto latore, *cum fida nulla occurrisset occasio*, pregando il collega di fargli avere notizie dei vescovi inviati dall'episcopato africano alla corte imperiale<sup>75</sup>. Informò inoltre, Aurelio che da un *commonitorium* mandato a Tagaste da Alipio, di cui aveva potuto conoscere il contenuto perché la nave su cui viaggiava il latore era approdata nel porto di Ippona, aveva appreso che un *silentarius* era stato inviato a Cartagine con un'*indulgentia* scritta, perché non era ancora tornato dalla Gallia il *vir illustrissimus* da cui Alipio intendeva ottenere il perdono anche per coloro che si erano rifugiati in una chiesa di quella città<sup>76</sup>. Aggiungeva,

---

<sup>75</sup> Aug., ep. 16\*,1, 1, CSEL 88, p. 86. Il nome del latore era infatti indicato nella lacuna presente nell'epistola.

<sup>76</sup> Latore del *commonitorium* di Alipio dalle Gallie a Tagaste era stato Severiano, figlio di Severiano Longo; cfr. *ep.* 15\*,2, CSEL 88, p. 84 e 23/A\*,1, CSEL 88, p. 121. Il testo del *commonitorium* di Alipio venne poi allegato da Agostino alla sua epistola 15\*, *indirizzata Sanctis Fratribus quorum nomina epistula mea continet*. Alipio informava i suoi preti che era in attesa della risposta e dell'arrivo a corte del *sublimis vir*, previsto entro la metà di ottobre (Aug., ep. 15\*,2, CSEL 88, p. 84). Il *vir sublimis* atteso da Alipio, definito in altre lettere *vir illustrissimus* (Aug., ep. 16\*,2, CSEL 88, p. 87), *comes maior* (Aug., ep. 23/A\*,1, CSEL 88, p. 121), *patricius* (Aug., ep. 23/A\*,2, CSEL 88, p. 122), era Flavio Costanzo, recatosi in Gallia per trattare l'insediamento dei Visigoti in Aquitania (cfr. PLRE s.v. "Fl. Constantius 17", II, pp. 321-325). R. Delmaire (*Du nouveau sur Carthage* cit. p.479) ritiene che l'imperatore avesse richiesto l'intervento di Flavio Costanzo nella vicenda dei Cartaginesi, perché essa chiamava in causa anche l'autorità militare, essendo stato compiuto un delitto. M.F. Berrouard (*Un tournant dans la vie de l'Église d'Afrique* cit, p. 55) pensa, invece, che Costanzo esigesse di essere presente a Ravenna perché i vescovi africani desideravano che lo Stato promulgasse una legge per regolare il diritto di asilo delle chiese e non lo lasciasse più dipendere dalla buona volontà dei magistrati.

infine, che messaggeri più recenti gli avevano riferito *quod per quemdam Numidiae episcopum nomine Renatum frater Alypius exemplum direxit beneficii quod filio nostro Largo iam dicebant esse concessum*, rammaricandosi di non essere in grado di stabilire se Renato fosse latore della sopraddetta *indulgentia* o del provvedimento in favore di coloro che erano ricorsi al diritto di asilo<sup>77</sup>. Questa è l'unica attestazione del vescovo Renato, che forse faceva parte della delegazione di vescovi recatisi a Ravenna; Largo, invece, è più noto; infatti, era in quell'anno proconsole d'Africa, e forse fu anche destinatario dell'epistola 203 di Agostino<sup>78</sup>.

La seconda lettera fu inviata da Agostino ad Alipio e Peregrino, che si trovavano ancora a Ravenna presso la corte imperiale, poco dopo la conclusione del concilio di Numidia, tenutosi a Mazaci il 6 marzo 420<sup>79</sup>, nel corso del quale i vescovi partecipanti avevano lamentato la mancanza di clero nella regione, provocata da una legge che obbligava i chierici a tornare ai doveri civili propri della loro condizione sociale<sup>80</sup>. Per cercare di porre rimedio a questa situazione i partecipanti al concilio avevano deciso di mandare alcuni loro delegati per denunciare la situazione all'imperatore; uno di questi messaggeri, il vescovo Pietro<sup>81</sup>, mentre stava per imbarcarsi presso il porto

---

<sup>77</sup> Aug., ep. 16\*, 2, CSEL 88, pp. 86-87.

<sup>78</sup> Largo fu *proconsul Africae* nel 418-419, cfr. PLRE s.v. "Largus", II, p. 657; R. Delmaire, *Contribution des nouvelles Lettres de Saint Augustin à la prosopographie du Bas-Empire Romain* (PLRE), s.v. "Largus", in *Les Lettres de saint Augustin* cit., pp. 85-86.

<sup>79</sup> Cfr. M. F. Berrouard, *L'activité littéraire de saint Augustin du 11 septembre au 1er décembre 419 d'après la Lettres 23/ A \* à Possidius de Calama*, in *Les Lettres de saint Augustin* cit., pp. 302-303; Id., *Un tournant dans la vie de l'Église d'Afrique* cit. p. 49; S. Lancel, *Introduction à la Lettre 22\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., p. 523.

<sup>80</sup> Aug., ep. 22\*, 1, CSEL 88, p. 113.

<sup>81</sup> Scrive Agostino: *Quorum unus frater et coepiscopus noster Petrus cum de nostro litore navigare disponderet, petivit ut ad vestram scribere Caritatem;*

di Ippona, aveva pregato Agostino di scrivere per lui una lettera di presentazione ai vescovi Alipio e Pellegrino, per ottenere il loro aiuto, se fossero stati in grado di darglielo<sup>82</sup>. Agostino acconsentì scrivendo appunto l'epistola. 22\*, in cui mostra di condividere i giudizi dei vescovi della Numidia, pur non essendo stato presente al loro concilio, e di partecipare alla loro amarezza, aggravata dal confronto con le vantaggiose facilitazioni di cui avevano goduto in passato i ministri dei culti pagani: *Hoc enim est quod gravius angit omnium nostrum considerationem, quoniam cum idolis serviretur non defuit hominum copia immunitates habentium, per quos sacrilegiorum illorum ministeria supplerentur et superflua redundarent. Nos autem in tantas coartamur angustias, ut non inveniatur genus hominum, aut vix inveniatur, unde fiat ordinatio clericorum, maxime in civitatibus ubi aut ordinis viri sunt aut plebei; quos a collegiatis non apud nos posse discerni novit Sanctitas vestra...*<sup>83</sup>. Egli, inoltre, individua con grande lucidità come i problemi da risolvere, spesso interferenti fra loro al punto da coincidere, in realtà fossero due: quello del reclutamento del clero, indispensabile per promuovere la vita religiosa delle chiese, e quello della selezione di persone adatte ad assolvere i *munera curialia*<sup>84</sup>, per favorire

---

*qui si eo loco vos invenit, ut possitis in Dei misericordia causam ipsam quia contemnenda non est, aliquid adiuvere, non parum labori eorum praestiterit Dominus (ep. 22\*, 1, CSEL 88, p. 113.).*

<sup>82</sup> *Ibidem*; Sul vescovo Pietro cfr. A. Mandouze, *Prosopographie de l'Afrique Chrétienne* cit., s.v. "Petrus" 2, p. 870.

<sup>83</sup> Aug., ep. 22\*, 2, CSEL 88, p. 113-114.

<sup>84</sup> Sui *munera curialia* cfr. Lietta De Salvo, *I munera curialia nel IV secolo. Considerazioni su alcuni aspetti sociali*, in Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana: X Convegno Internazionale in onore di A. Biscardi, Perugia 1995, pp. 291-318, e la ricca e aggiornata bibliografia ivi citata. Sulle problematiche di questa lettera cfr. M. Caltabiano, *Rapporti tra le chiese d'Africa e la corte imperiale: alcune riflessioni sulle lettere 19\* e 22\* di S. Agostino*, in corso di stampa in Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana: XIII Convegno Internazionale.

un'ordinata amministrazione pubblica. Suggestisce infine ad Alipio, tra le possibili soluzioni, anche quella del ripristino dell'istituto del *defensor civitatis*<sup>85</sup>.

Fece invece da tramite tra Agostino e la chiesa di Membliba, attestata solo in queste lettere e di cui non si è potuto accertare la localizzazione<sup>86</sup>, il presbitero Restituto, latore dell'epistola 18\* del vescovo di Ippona a questa stessa chiesa<sup>87</sup> identificato dalla dottrina con il destinatario dell'epistola 13\*, scritta da Agostino<sup>88</sup>, per rispondere alla denuncia di un grave scandalo, provocato da un sacerdote di una imprecisata comunità, accusato di adulterio con una giovane donna. Dalle due lettere si ricavano pochissime informazioni su Restituto e sulla chiesa di Membliba, alla quale probabilmente apparteneva: il presbitero appare impegnato nella cura della sua comunità e in assoluta comunione con Agostino che, da parte sua, mostra di accordargli piena fiducia.

La lettera 19\*, inviata intorno alla metà del 416 da Agostino a Girolamo, per mezzo del monaco Luca<sup>89</sup>, testimonia in-

---

<sup>85</sup> Aug., ep. 22\*,4, CSEL 88, p.115. Cfr. F. Jacques, *Le défenseur de cité d'après la lettre 22\**, in «REAug» 32 (1986), pp. 56-73, in part. p. 64. Sull'istituto del *defensor civitatis* cfr. inoltre C. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine* cit. I, 193-195; Id., *La crise de l'Afrique romaine au début du V<sup>e</sup> siècle, d'après les lettres nouvellement découvertes de Saint Augustin*, in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1981, 452-454; Id., *Quot curiales, tot tyranni. L'image du decurion oppresseur au Bas Empire*, in *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du III<sup>e</sup>-milieu du IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, (éd. E. Frezouls, Strasbourg 1983, pp. 152-156.

<sup>86</sup> Sulle diverse ipotesi di lettura di questo toponimo cfr. A. Gabillon, *Introduction à la Lettre 18\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., pp. 505-506 e J. Desanges e S. Lancel, *L'apport des nouvelles Lettres à la géographie de l'Afrique antique et de l'Église d'Afrique*, in *Les Lettres de saint Augustin* cit., pp. 87-88.

<sup>87</sup> Aug., ep. 18\*, 3, CSEL 88, p. 90.

<sup>88</sup> L'epistola 13\*, CSEL 88, pp. 80-82, è infatti indirizzata: *Presbytero Restituto*; cfr. L. Carrozzini, *Introduzione all'epistola 18\**, in *Opere di Sant'Agostino, Le Lettere* cit., p. LXXXVI.

<sup>89</sup> Aug., ep. 19\*, 3, CSEL 88, pp. 92-93.

vece le intensissime relazioni tra Ippona e Betlemme, che in questo periodo critico della crisi pelagiana furono garantite da diversi latori; attesta, infatti, come ha rilevato il Duval, la ricezione da parte di Agostino di quattro lettere di Girolamo, e l'invio da parte sua di cinque o sei lettere al monaco di Betlemme e ad altri corrispondenti della Palestina, il cui nome non viene sempre specificato<sup>90</sup>. In essa si fa riferimento al diacono Palatino, da non confondere con l'omonimo destinatario dell'epistola 218<sup>91</sup>, che consegnò ad Agostino una lettera di Girolamo, giunta ad Ippona insieme ad un'altra portata dal vescovo Lazzaro<sup>92</sup>. Di Palatino non si hanno altre notizie, sebbene dovesse essere ben noto ad Agostino che, proprio su sua raccomandazione, affidò al monaco Luca la risposta a questa stessa lettera da portare a Girolamo<sup>93</sup>.

Maggiori informazioni si hanno invece sul vescovo Lazzaro, latore della seconda lettera di Girolamo ad Agostino: si tratta infatti del vescovo di Aix en Provence, che insieme a Eros, vescovo di Arles, fu deposto ed esiliato in Palestina per aver collaborato con l'usurpatore Costantino<sup>94</sup>. Come è noto, Lazzaro ebbe un ruolo di pri-

<sup>90</sup> Y.M. Duval, *Introduction à la Lettre 19\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., p. 507.

<sup>91</sup> Sul destinatario dell'epistola 218 cfr. PAC, s.v. "Palatinus 3", p. 809.

<sup>92</sup> Aug., *ep.* 19\*,1, CSEL 88, p. 91. Di questa lettera di Girolamo non rimane traccia.

<sup>93</sup> Scrive Agostino a questo proposito: *Nun ergo occasione Lucae servi Dei perlatoris inventa quem sibi optime cognitum Palatinus mihi diaconum intimavit eumque, ad nos quantocius rediturum esse promisit ac pro illo mihi fidem fecit, quod ei dubitare non deberem portandas quaslibet litteras tradere, nisi per eum librum eiusdem Pelagii; quem mihi dederunt servi Dei Timasius et Iacobus quos per operulam meam Dominus ab illo liberavit errore* (Aug., *ep.* 19\*, 3, CSEL 88, p. 92).

<sup>94</sup> Cfr. Aug., *ep.* 19\*,1, CSEL 88, p. 91. Sui vescovi Lazzaro ed Eros cfr. Hunt, *Holy Land Pilgrimage* cit. pp. 206-27; Perler, *Les voyages de saint Augustin* cit., pp. 330-331; Brown, *Agostino d'Ippona* cit., p. 363; M. F. Berrouard, *Les lettres 6\* et 19\* de Saint Augustin* cit, p. 266.

mo piano nella resistenza alla diffusione del pelagianismo e, probabilmente insieme ad Eros, fu autore del libello accusatorio contro Pelagio, trasmesso a Eulogio, metropolita di Cesarea, che ebbe come conseguenza la convocazione del concilio di Diospoli il 20 dicembre del 415. Secondo quanto riferisce Agostino nel *De gestis Pelagii*, egli, a causa di una malattia che colpì lui, oppure il suo collega Eros, non poté partecipare al concilio per confermare personalmente le accuse contro Pelagio, e questo permise all'eretico di evitare la condanna<sup>95</sup>. Lazzaro ed Eros, nonostante questo insuccesso, non cessarono di contrastare l'eretico e affidarono al prete Orosio un messaggio indirizzato al clero africano destinato a ribadire le accuse contro Pelagio<sup>96</sup>. Proprio lo scarso riferimento a Lazzaro dell'epistola 19\* consente di conoscere un particolare, in precedenza ignorato, dell'impegno di Lazzaro nella lotta contro Pelagio, e cioè che egli, rientrando in Gallia dalla Palestina, fece tappa in Africa per consegnare al vescovo di Ippona una lettera di Girolamo. Il Duval ritiene che Lazzaro sia giunto ad Ippona non prima della primavera del 416, quando Orosio aveva già recapitato ai vescovi africani il messaggio che lo stesso Lazzaro ed Eros gli avevano affidato dopo il concilio di Diospoli<sup>97</sup>.

Un altro accenno dell'epistola 19\* consente anche di confermare la consegna, da parte del sacerdote Orosio, di una lettera di Girolamo ad Agostino, durante il viaggio di ritorno dalla Palestina in Spagna, dopo la conclusione del concilio di Diospoli<sup>98</sup>. Questa notizia era, infatti, già nota dall'episto-

---

<sup>95</sup> Cfr. Aug., *De gestis Pelagii*, I, 2 (CSEL 42, p. 52).

<sup>96</sup> L'epistola che Eros e Lazzaro inviarono ai vescovi africani è oggi perduta; è ricordata nell'epistola dei partecipanti al Concilio di Cartagine del 416 indirizzata al papa Innocenzo (cfr. Aug., *ep.* 175, 1, CSEL 44, 3, pp. 653-654).

<sup>97</sup> Cfr. Y.M. Duval, *Introduction à la Lettre 19\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., p. 508.

<sup>98</sup> Si tratta dell'epistola 172, CSEL 44, 3, pp. 637-639, dell'epistolario agostiniano.

la 202/A, nella quale Agostino scriveva al vescovo Ottato riferendosi a un anonimo latore, identificato con Orosio: *Quod ut tua quoque Sanctitas noverit, attende paulisper quid mihi alio anno per latorem, per quem scripseram, remeantem scripserit*<sup>99</sup>.

Orosio aveva lasciato la Palestina nel 416, recando con sé le reliquie del protomartire Stefano, scoperte a Kephargamala, ricevute dal prete Avito da portare a Braga<sup>100</sup>, la lettera di Girolamo per Agostino<sup>101</sup> e forse anche il suo *Dialogus adversus Pelagianos*<sup>102</sup>, un trattato di Girolamo *Sulla Resurrezione* indirizzato ad Oceano<sup>103</sup>, infine il sopra citato messaggio dei vescovi Eros e Lazzaro. Partito da Gerusalemme per l'Africa nella primavera 416, non si sa se abbia fatto tappa prima tappa a Roma per consegnare ad Oceano il trattato di Girolamo; si fermò, invece, molto probabilmente ad Alessandria d'Egitto, e infine sbarcò a Cartagine per consegnare il messaggio di Eros e Lazzaro, nel mese di giugno, mentre si svolgeva il sinodo dei vescovi della Proconsolare, presieduto dal vescovo Aurelio<sup>104</sup>. I padri partecipanti al sinodo ricordano così il suo arrivo a Cartagine nella

---

<sup>99</sup> Aug., *ep.* 202/A, 1,3, CSEL 57,4, p. 303; cfr. De Bruyne, *La correspondance échangée entre Augustin et Jérôme* cit., pp. 244.

<sup>100</sup> Su questo episodio cfr. V. Gauge, *Les routes d'Orose et les reliques d'Etienne*, in «Antiquité Tardive», 6 (1998), pp. 265-286; Hunt, *Holy Land Pilgrimage* cit., pp. 211-215; Fabbrini, *Paolo Orosio* cit., pp. 57-62; Frend, *Augustine and Orosius* cit., p. 22, S. Vanderlinden, *Revelatio Sancti Stephani (BHL 7850.6)*, in «REByz» 4 (1946), pp. 178-217.

<sup>101</sup> Aug., *ep.* 172 CSEL 44, 3, pp. 637-639.

<sup>102</sup> Cfr. Duval, *Introduction à la Lettre 19\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., pp. 508-509.

<sup>103</sup> Su Oceano cfr. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire, (A.D. 260-395)*, Cambridge 1971, s.v. "Oceanus", I, p. 363.

<sup>104</sup> Sulle difficoltà che presenta la ricostruzione del viaggio di Orosio dall'Oriente all'Africa cfr. Gauge, *Les routes d'Orose* cit., pp. 274-277; Perler, *Les voyages de Saint Augustin* cit., p. 330; Berrouard, *Les lettres 6\* et 19\* de Saint Augustin* cit, p. 265-266.

sinodale indirizzata a papa Innocenzo, a cui venne allegata anche copia della lettera di Eros e Lazzaro: *Cum ex more ad Carthaginensem ecclesiam solemniter venissemus, atque ex diversis causis congregata ex nobis synodus haberetur, compresbyter noster Orosius nobis litteras sanctorum fratrum et consacerdotum nostrorum dedit Herotis et Lazari, quarum formam his constituimus esse subdendam*<sup>105</sup>. Agostino ricevette l'epistola affidata da Girolamo a Orosio poco dopo l'arrivo di quest'ultimo in Africa, e poté incontrarlo e ricevere da lui la corrispondenza con ogni probabilità a Cartagine, dove anch'egli partecipava al concilio. A proposito di questo incontro nota soltanto: *Iam vero acceperam et prius per filium nostrum presbyterum Orosium, ex quo plura cognovi* –, aggiungendo subito dopo: *et ante paucos dies alias litteras tuas per Innocentium presbyterum missas; per quem iam rescripseram non solum dilectioni tuae, sed aliis etiam quorum mihi epistolas reddidit et quibusdam qui per eum mihi nihil scripserant rogans eum, ut litterarum mearum exemplaria necessaria quae simul ei edidi ad tuam perferat Sanctitatem*<sup>106</sup>.

Questa, a cui fa riferimento il vescovo, è la prima missione conosciuta del sacerdote Innocenzo che, giunto ad Ippona tra il maggio e il luglio 416, ripartì subito per la Palestina recando, oltre la risposta di Agostino per Girolamo, anche alcune lettere destinate ad altri imprecisati destinatari, delle quali, secondo le disposizioni di Agostino, avrebbe eventualmente anche potuto lasciare copia allo stesso Girolamo<sup>107</sup>. Innocenzo, prima della pubblicazione di questo gruppo di

<sup>105</sup> Aug., *ep.* 175,1, CSEL 44, 3, pp. 653-654.

<sup>106</sup> Aug., *ep.* 19\*,1, CSEL 88, p. 91.

<sup>107</sup> Scrive Agostino: *Per quem iam rescripseram non solum dilectioni tuae, sed aliis etiam quorum mihi epistolas reddidit et quibusdam qui per eum mihi nihil scripserant rogans eum, ut litterarum mearum exemplaria necessaria quae simul ei edidi ad tuam perferat Sanctitatem; in quibus non tacui quod dicendum putavi de nefario errore hominum, quo non mediocriter perturbatur Ecclesia.* (*ep.* 19\*,1 CSEL 88, p. 91).

lettere ad opera di Divjak, era già noto proprio per il suo impiego come latore tra diocesi lontane. Il Mandouze, cercando di ricostruire la cronologia e la successione dei suoi spostamenti, che tuttavia non risultano sempre sicure, ha messo in evidenza l'importanza che egli ebbe nei contatti tra Betlemme, Roma e Ippona<sup>108</sup>. Oggi, oltre alla sopraddetta missione tra Palestina e Ippona e ritorno, si è anche appreso dall'epistola 6\*, indirizzata dal vescovo di Ippona al collega di Costantinopoli Attico, che Innocenzo si recò nella città sulle rive del Bosforo, almeno due volte, quasi certamente dopo il 420. La prima per consegnare ad Attico un messaggio di Agostino che non ci è pervenuto, insieme a un'altra epistola di Aurelio di Cartagine<sup>109</sup>; la seconda, quando, dopo essere tornato in Africa con la risposta del vescovo costantinopolitano per quest'ultimo<sup>110</sup>, ma senza quella per Agostino<sup>111</sup>, ripartì di nuovo alla volta di Costantinopoli per portare ad Attico appunto l'epistola 6\*.

Il vescovo Attico in un primo tempo non aveva risposto ad Agostino perché aveva prestato fede alla voce della sua morte diffusasi improvvisamente; quando poi era stato informato da Innocenzo, che Agostino era vivo, come era stato riferito *ab aliis recentioribus nuntiis*, se ne era rallegrato molto e ne aveva ringraziato Dio, limitandosi tuttavia a scrivere soltanto al vescovo di Cartagine<sup>112</sup>.

Tra le informazioni che si ricavano dalla lettera 19\*, risulta di particolare interesse quanto Agostino scrive a Girolamo a proposito del *Dialogus adversos Pelagianos*:

---

<sup>108</sup> Cfr. PAC, s. v. "Innocentius 9", pp. 604-605.

<sup>109</sup> Aug., *ep.* 6\*, 2, CSEL 88, p. 32. Questo si deduce dal fatto che nella lettera Agostino afferma che Attico, persuaso della sua morte, rispose solo ad Aurelio.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> Aug., *ep.* 6\*, 1, CSEL 88, p. 32..

<sup>112</sup> *Ibidem*

*Audivi sane iam usque in comitatum pervenisse libros tuos contra eandem pestem nuper editos eisque innotescentibus multitudinem perversorum qui talia procaciter astruebant multum coepisse iam minui, quia et ipse Pelagius aperte talia non audet defendere sed se ipsum, quod illa non sentiat*<sup>113</sup>.

Prima della pubblicazione della lettera 19\* si ignorava sia l'invio alla corte di Ravenna dell'opera geronimiana, sia la reazione che il suo arrivo provocò nell'ambiente palatino e in quello di Pelagio e dei suoi partigiani; in particolare l'eretico sarebbe stato spinto proprio dalla pubblicazione del *Dialogus adversos Pelagianos* a comporre il *De libero arbitrio* in quello stesso anno.

Il latore dell'opera di Girolamo presso la corte, di cui non viene specificato il nome, potrebbe essere identificato, secondo il Duval con il sacerdote Fermo che, come è noto, nel 415 era dovuto andare a Ravenna per gli affari di Eustochio<sup>114</sup>; se si accetta questa ipotesi, il dialogo fu sicuramente inviato in Occidente prima della chiusura invernale della navigazione del 415; infatti all'inizio del 416 pare che Fermo si trovasse di nuovo in Africa e inoltre la notizia dell'arrivo a Ravenna del *Dialogus adversos Pelagianos* era già nota ad Ippona nell'estate del 416<sup>115</sup>.

---

<sup>113</sup> Aug., ep. 19\*, 2, CSEL 88, pp. 91-92.

<sup>114</sup> Cfr. Y. M. Duval, *Introduction à la Lettre 19\**, in *Lettres 1\*-29\** cit. p. 509. Fermo era procurator di Paola e Eustochio, le due aristocratiche romane, ritirate per vivere l'ideale evangelico nel monastero femminile di Betlemme e proprio in quell'anno fu inviato da Girolamo a Ravenna, poi in Africa e quindi in Sicilia, per affari relativi all'amministrazione dei possedimenti rurali delle due donne (Aug., ep. 172,2, CSEL 44, 3, p. 639). Sul ruolo amministrativo di Fermo cfr. PAC, s.v. "Firmus 2", p. 458; P. Brown, *Agostino d'Ippona* cit., p. 367; Id., *La diffusione del manicheismo nell'Impero romano*, in *Religione e società nell'età di sant'Agostino* (trad. di *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972), Torino 1975, p. 98; F. Cavallera, *S. Jérôme sa vie et son oeuvre*, Louvain-Paris 1922, cit., I, p. 304.

<sup>115</sup> Cfr. Berrouard, *Les lettres 6\* et 19\* de Saint Augustin* cit, p. 268.

Fermo era monaco e anche sacerdote; si tratta probabilmente dell'omonimo ricco mercante manicheo, che dopo aver seguito e sostenuto economicamente per alcuni anni questa setta, colpito da un sermone di Agostino, si convertì e, secondo la testimonianza di Possidio: *Et ex eo ille homo proposito servorum Dei adhaerens negotiatoris dimisit actionem, et proficiens in ecclesiae membris, in alia regione ad presbyterii quoque Dei voluntate petitus et coactus adcessit officium, tenens atque custodiens propositi sanctitatem*<sup>116</sup>. Se si accetta questa identificazione si può ipotizzare che, divenuto sacerdote, Fermo abbia messo la propria esperienza di *negotiator* al servizio della chiesa per assicurare i contatti tra l'Africa e l'Italia o l'Oriente<sup>117</sup>. Agostino era lieto di potersi servire di messaggeri abituati a viaggiare, tanto che presentando a Girolamo Orosio, incaricato di portare in Palestina alcuni suoi scritti, nota tra l'altro: *Quaerebam enim quem ad te mitterem, nec mihi facile occurrebat idoneus, et fide agendi, et alacritate obediendi, et exercitatione peregrinandi. Ubi ergo istum iuvenem expertus sum, eum ipsum esse qualem a Domino petebam, dubitare non potui*<sup>118</sup>. Poiché Agostino era consapevole, che ogni partenza non era «né facile, né sicura»<sup>119</sup>, era naturale che cercasse un messagge-

<sup>116</sup> Cfr. Possidius Calam., *Aug. 15,5-7, Vite dei santi* a cura di C. Mohormann, *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, testo critico e commento a cura di A. A. R. Bastiaensen, Milano 1975, pp. 167-169; 388-389; sulla possibile identificazione del latore Fermo con il *negotiator* omonimo cfr. PAC s.v. "Firmus 2", pp. 458-459.

<sup>117</sup> P. Brown (*La diffusione del manicheismo nell'Impero romano* cit, p. 98) indica tra le cause che portarono all'esaurimento del manicheismo nel VI secolo, la perdita del sostenitore laico più caratteristico di questo movimento, ossia il mercante; inoltre sospetta che il *negotiator* Fermo, divenuto sacerdote dopo la conversione ad opera di Agostino, abbia continuato a soddisfare la sua passione per il vagabondaggio viaggiando da Betlemme alla Sicilia, dall'Africa a Roma o a Ravenna.

<sup>118</sup> *Aug., ep. 166, 1, 2, CSEL 44, 3, p. 547.*

<sup>119</sup> Così scrive Agostino a Nebridio intorno al 389: *Profectiones ergo quas quietas et faciles habere nequeas, per totam cogitare vitam, non est hominis de illa una ultima, quae mors vocatur, cogitantis; de qua vel sola intellegis vere esse cogitandum* (*ep. 10, 2 CSEL 34, 1, p. 23*).

ro con una certa pratica del viaggiare e in grado di fronteggiare gli imprevisti che quasi inevitabilmente avrebbe incontrato, soprattutto se avesse dovuto compiere un lungo percorso. Se i viaggi via terra erano molto faticosi e spesso caratterizzati da difficoltà di ogni genere, a causa dei mezzi di trasporto, degli animali difficili da cavalcare oppure molto lenti, dell'onere del trasporto dei bagagli indispensabili, delle condizioni climatiche dei territori da attraversare, della fame e della sete, sempre in agguato, soprattutto quando si dovevano percorrere immense regioni disabitate, e persino degli agguati di briganti e di circoncellioni<sup>120</sup>, i viaggi per mare comportavano rischi ricorrenti di tempeste e di naufragi<sup>121</sup>.

---

<sup>120</sup> Sulle difficoltà dei viaggi via terra cfr. Perler, *Les voyages de saint Augustin* cit., pp. 45-56; Casson, *Viaggi e viaggiatori dell'antichità* cit., pp. 144-147. Sul brigantaggio in Africa cfr. J. Rougé, *Escroquerie et brigandage en Afrique romaine au temps de saint Augustin (Ep. 8\* et 10\*)*, in *Les Lettres de saint Augustin* cit., pp. 177-187; sul movimento dei circoncellioni, la sua natura e le sue azioni, cfr. P. Brown, *La coercizione religiosa nel basso impero romano: il caso dell'Africa settentrionale*, in *Religione e società* cit., pp. 297-298; Id., *Agostino d'Ippona* cit., pp. 224-225 e 339; Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine* cit., I, p. 328; W.H.C. Frend, *The Church in the Reign of Constantius II (337-361), Mission, Monasticism-Worship*, in *L'Église et l'Empire au IVe siècle*, ed. Dihle, Vandoeuvres, Genève 1989, «Entretiens Hardt 34», pp. 101-104; Id., *Augustin and Orosius on the End of the Ancient World*, in «AugStud» 20 (1989), pp. 1-38.

<sup>121</sup> Ad esempio alcuni viaggiatori, incaricati da Agostino di portare una sua lettera al *comes* Bonifacio che si trovava a Cartagine furono costretti a rifugiarsi nel porto di Ippona a causa di una tempesta; il vescovo narra così l'accaduto: *Data est mihi occasio salutandi caritatem tuam quod tibi scio esse gratissimum, cum essent ad nostrum litus appulsi quos ad te festinare oportebat. Attendentes ergo in illis et misericordiam ab homine homini debitam et dilectionem tuam suscepimus eos propemodum naufragos eorumque inopiam unde potuimus sustentavimus. Magna quippe violentia caeli et maris graviter iactati et periclitati vix evaserant mortem et quidquid potuerunt habere perdidierant* (Aug., ep.17\*, 1, CSEL 88, p. 88). Sui pericoli della navigazione cfr. Perler, *Les voyages de saint Augustin* cit., pp. 74-81; Chevallier, *Voyages et déplacements* cit., pp. 114-119; Casson, *Viaggi e viaggiatori* cit., pp. 119-127.

Fermo, evidentemente possedeva doti analoghe a quelle di Orosio, e fu quello tra i membri del clero ricordati nell'epistolario agostiniano che, secondo Mary Emily Keenan, pare aver compiuto il maggior numero di viaggi, in particolare tra l'Africa e la Palestina<sup>122</sup>.

Soltanto dall'epistola 4\*, di cui fu latore il monaco Giusto nel 417, si è avuto notizia di rapporti tra Agostino e Cirillo di Alessandria, ignorati prima della pubblicazione dell'edizione Divjak. Alla datazione dell'epistola è collegata quella del trattato *De gestis Pelagii* di Agostino in essa citato, a sua volta legato all'arrivo ad Ippona degli Atti del Concilio di Diospoli del 20 dicembre 415, conclusosi con l'assoluzione di Pelagio. La lettera è infatti di poco posteriore alla redazione del *De gestis Pelagii*, opera dedicata da Agostino ad Aurelio di Cartagine, e destinata attraverso una serrata critica dei suddetti Atti, a spiegare in che modo Pelagio fosse riuscito con l'inganno a fare riconoscere la propria ortodossia.

Agostino aveva chiesto il testo degli Atti del concilio di Diospoli per ben due volte, nella primavera e poi ancora nell'estate 416, a Giovanni, vescovo di Gerusalemme<sup>123</sup>. In passato si pensava che fosse stato proprio questo vescovo a trasmettere i suddetti Atti ad Agostino, nei mesi

---

<sup>122</sup> M. E. Keenan, *The Life and Times of St. Augustine as revealed in his Letters*, «Patristic Studies 83» Washington 1935, p. 64.

<sup>123</sup> Cfr. J. P. Bouhot, *Une Lettre d'Augustine d'Hippone à Cyrille d'Alexandrie (Epist. 4\*)*, in *Les lettres de Saint Augustin* cit., pp. 148 e 151. A noi è giunta soltanto la seconda delle lettere contenenti questa richiesta, ossia l'epistola 179: *Peto etiam nobis transmittere, quibus perhibetur esse purgatus, ecclesiastica Gesta digneris* (Aug., ep. 179, 7 CSEL 44, 3, p. 695). All'inizio di questa stessa lettera Agostino lamentava di non aver ricevuto da Giovanni risposta al suo primo scritto: *Quod tuae Sanctitatis scripta non merui, nihil audeo succensere: melius enim perlatores credo defuisse, quam me suspicor a tua Veneratione contemptum* (Aug. ep. 179, 1 CSEL 44, 3, p. 691).

immediatamente antecedenti la sua morte, avvenuta il 17 gennaio 417; le notizie derivanti dall'epistola 4\* hanno invece condotto il Bouhot a dimostrare che in realtà furono inviati ad Agostino da Cirillo di Alessandria e giunsero ad Ippona probabilmente nell'inverno 416 o al più tardi nella primavera dell'anno successivo<sup>124</sup>.

Lo studioso ha inoltre ipotizzato che latore di questi documenti presso Agostino sia stato appunto il monaco Giusto, in occasione di un viaggio nella città africana per motivi personali. Quest'ultimo dato è stato tuttavia messo in dubbio, a mio avviso giustamente, da Y. M. Duval, che ha segnalato come in realtà dal testo agostiniano non risulti che sia stato Giusto a portare gli Atti di Diospoli ad Ippona, né che abbia ricevuto da Agostino una copia *del De gestis Pelagii* da consegnare a Cirillo e neppure che Agostino conoscesse Giusto prima del suo arrivo presso di lui per la collazione della sua copia di questo testo<sup>125</sup>. L'unica notizia certa, invece, è che fu *perlator huius epistulae*, cioè dell'epistola 4\*.

Esclusivamente da questa sola lettera, d'altra parte, si ricavano le notizie su Giusto, monaco di origine latina, che però viveva in ambiente greco, probabilmente presso lo stesso Cirillo di Alessandria. Il vescovo di Ippona spiega così i motivi che condussero Giusto ad Ippona: *Hunc autem librum meum cum haberet iste servus Dei Iustus, huius ad tuam venerabilitatem perlator epistolae, offendit quosdam, quod in eo disputatum est non omnes peccatores aeterno igni puniri, et hunc libri locum, sicut mihi rettulit, non a me sic explicatum, sed ab ipso falsatum esse dixerunt. Unde permotus cun eodem ad nos codice navigavit, ne illum haberet fortasse mendosum, cum bene sibi fuisset conscius nihil in eo falsitatis a se fuisse commissum. Conferens itaque illum cum codicibus*

---

<sup>124</sup> Cfr. Bouhot, *Une Lettre d'Augustine d'Hippone* cit. p. 151.

<sup>125</sup> Duval, *Introduction à la Lettre 4\**, in *Lettres 1\*-29\** cit., p. 435-436.

*nostris me quoque percognoscente integrum habere compertus est*<sup>126</sup>. Come non è dato sapere in che modo o da chi Giusto avesse avuto la sua copia del *De gestis Pelagii*, così è difficile identificare con precisione chi fossero i contestatori dell'affermazione agostiniana, secondo cui non tutti i peccatori vengono puniti con il fuoco eterno, e che insinuavano che questo passo del *De gestis Pelagii* fosse stato falsificato dallo stesso Giusto. Forse, come suggerisce il Duval, si trattava di monaci latini stabilitisi nei dintorni di Alessandria<sup>127</sup>, e non, come sostiene Bouhot, di compagni di viaggio di Giusto<sup>128</sup>. Comunque, al termine della collazione del testo, fatta da Giusto ad Ippona con l'aiuto di Agostino, la frase incriminata si rivelò del tutto conforme alla dottrina cattolica e particolarmente adatta alla confutazione di Pelagio; in conseguenza di ciò Agostino sospettò che quanti avevano espresso dubbi sull'onestà di Giusto fossero sostenitori dell'eresia pelagiana e inviò alcuni consigli moderati ma precisi al collega Attico sul comportamento da tenere in seguito nei confronti di Giusto e dei suoi accusatori: *Sic ergo tuae piissimae Sanctitati commendo fratrem Iustum, ut non solum eum defendas a calumniantibus, verum etiam ipsos quos non immerito suspectos habet, ne forte et suas animas perdant et in has Pelagianum virus immittant, pastorali digneris diligentia et paterna lenitate, vel etiam, si opus est, medicinali asperitate corrigere aut, si eos in fide inveniris sanos, ex huius animo scrupulum istius suspicionis auferre*<sup>129</sup>.

Due nuove lettere dell'edizione Divjak, infine, le epistole 11\* e 12\*, entrambe indirizzate da Consenzio ad Agostino, consentono di arricchire e di completare quan-

<sup>126</sup> Aug. ep. 4\*,3, CSEL 88, p. 27.

<sup>127</sup> Duval, *Introduction à la Lettre 4\**, in *Lettres 1\*-29* cit., p. 435-436.

<sup>128</sup> Cfr. Bouhot, *Une Lettre d'Augustine d'Hippone* cit. pp. 150-151.

<sup>129</sup> Aug., ep. 4\*, 5, CSEL 88, pp.28-29.

to già si sapeva dei rapporti tra il vescovo di Ippona e l'erudito laico spagnolo, che molto probabilmente viveva a Minorca, l'isola delle Baleari<sup>130</sup>. Lo scambio epistolare era cominciato nel 410/411, con l'invio da parte di Consenzio ad Agostino dell'epistola 119, cui il vescovo rispose con la 120, e alcuni anni dopo, verso il 419, con l'epistola 205; pressoché contemporanea di quest'ultima è l'epistola 11\* di Consenzio, (da cui Agostino trasse ispirazione per comporre il *Contra Mendacium*), che si premurò di inviare al suo corrispondente l'anno successivo. Consenzio affidò il compito di portare l'epistola 11\* ad Agostino a Leonas, definito *frater*, probabilmente un laico di fede cattolica<sup>131</sup>, che prima di potersi imbarcare per l'Africa dovette attendere a lungo, perché la violenza dei venti impediva la navigazione<sup>132</sup>. Agostino, a sua volta, si servì per mandare a Consenzio il *Contra Mendacium*, dello stesso Leonas che si trattenne ad Ippona quasi un anno, attendendo con impazienza di tornare a Minorca alla riapertura della navigazione dopo la pausa invernale<sup>133</sup>.

Nelle epistole 205 e 12\* si fa riferimento a un anonimo latore che in entrambi i casi costrinse i mittenti con la sua fretta ad essere più brevi di quanto avrebbero desiderato. Nella prima, indirizzata *Dilectissimo fratri Consentio*, Agostino scrive: *Cum ista dictarem, perlator iam ventum*

---

<sup>130</sup> Cfr. J. Wankenne, *La correspondance de Consentius avec saint Augustin*, in *Les Lettres de saint Augustin* cit., p. 228. Sulla personalità di Consenzio e la sua corrispondenza con Agostino cfr. R. van Dam, "Shep in wolves'clothing": in the Letters of Consentius to Augustine, in «JEH» 37 (1986), pp. 515-535; Caltabiano, *Libri e lettori nelle lettere di Agostino* cit, pp. 76-78.

<sup>131</sup> La laicità di Leonas si può dedurre dal fatto che il suo nome non è seguito dall'indicazione della qualifica ecclesiastica o da quello della comunità monastica di appartenenza.

<sup>132</sup> Cfr. Aug., *ep.* 11\*,1, CSEL 88, p.52.

<sup>133</sup> Aug., *Contra Mend.* I (CSEL 4), p. 469. Cfr. Perler, *Les voyages de saint Augustin* cit. p. 72.

*exspectans, me vehementer, ut navigaret, urgebat. Itaque si quid hic incondite atque inculte dictum legeris, vel si totum ita esse perspexeris, doctrinae da operam, linguae veniam*<sup>134</sup>. Nella seconda, a sua volta Consenzio lamenta: *Repente perlator vehementer insistens, omnia ut statim praeciderentur, extorsit*<sup>135</sup>. Jules Wankenne dalla somiglianza delle espressioni dei due testi ipotizza che l'epistola 12\* costituisca la risposta di Consenzio alla epistola 205 di Agostino, e che in entrambi i casi fosse Leonas l'impaziente latore a cui nelle due lettere si fa riferimento. L'ipotesi è suggestiva, anche se il *topos* del latore che con la sua premura condiziona il contenuto dello scritto giustificandone le imperfezioni, è così frequente tanto nell'epistolografia in generale che nell'epistolario agostiniano, da renderla difficilmente sostenibile<sup>136</sup>. In questa stessa lettera, inoltre, Consenzio accenna a due diaconi, Massimiano e Caprario, che gli avevano portato una lettera di Agostino spronandolo a vincere le sue incertezze e a mettersi in contatto con lui<sup>137</sup>. Si può ipotizzare che questi ultimi esercitassero abitualmente la funzione di messaggeri; infatti Consenzio mostra di ritenerli qualificati per questo tipo di incarico, dal momento che scrivendo ad Agostino sottolinea di aver ricevuto la sua lettera *per tales baiulos*<sup>138</sup>; il fatto che sia Caprario che Massimiano fossero diaconi potrebbe suf-

<sup>134</sup> Aug., *ep.* 205, 4, 19 CSEL 57,4, p.339.

<sup>135</sup> Aug., *ep.* 12\*,14, CSEL 88, p. 78.

<sup>136</sup> Cfr. P. Cugusi, *L'epistolografia. Modelli e tipologie di comunicazione*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, II, *La circolazione del testo*, Roma 1989, p. 394; per alcuni esempi nelle lettere cfr. Aug., *ep.* 80,1, p. CSEL 34, 2, p.34; 94,8, CSEL 34, 2, p. 505; 149,3,34, CSEL 44, 3, p. 379; 12\*, 14, CSEL 88, p. 78.

<sup>137</sup> Aug., *ep.* 12\*,6-7, CSEL 88, pp. 73-74.

<sup>138</sup> Aug., *ep.* 12\*,7, CSEL 88, p. 73.

fragare questa ipotesi, infatti il più delle volte proprio da questa categoria venivano reclutati i latori<sup>139</sup>.

Nel concludere questo rapido esame sui latori attestati dalle epistole Divjak e sulle missioni da loro svolte, mi pare si possano fare alcune riflessioni di carattere generale. L'esame delle singole lettere ha permesso di individuare un certo numero di nuovi latori delle epistole di Agostino e dei suoi corrispondenti, di conoscere particolari finora ignoti relativi alle loro missioni e ai compiti loro affidati, di ricostruire rapporti fra vescovi e diocesi diverse, di cui prima non si aveva notizia, o di precisarne altri già noti, ma soprattutto ha messo in evidenza ancora una volta il ruolo centrale di Agostino, non solo in ambito ecclesiale, ma in generale fra gli uomini del suo tempo. L'umile, instancabile e spesso misconosciuta opera di questi messaggeri, assicurando al vescovo la possibilità di comunicare anche con persone residenti in regioni assai lontane, non solo per mezzo di epistole e di libri, ma anche attraverso i chiarimenti e le informazioni che essi erano in grado di aggiungere a voce, consentì al vescovo di Ippona di intervenire nelle situazioni più disparate per esprimere la propria opinione, per consigliare, per correggere, e contribuì in modo fattivo alla riuscita dei suoi interventi.

---

<sup>139</sup> Gorce, *Les voyages* cit., p. 211.

# Annotazioni sulla vicenda etimologico-semantiche della mistica dal mondo greco a quello cristiano

Mons. Piero Coda  
*Pontificia Università Lateranense, Roma*

## *Premessa*

Il significato della parola “mistica” è almeno tanto sfuggente quanto lo è - nel sentire comune - l’esperienza dello spirito che con essa si suole designare. Oggi, poi, in un contesto in cui non è difficile documentare una vigorosa rinascita d’interesse per questa realtà, non poche sono le imprecisioni e persino le confusioni che vengono in proposito divulgate. Non sarà inutile, pertanto, tentare un’iniziale puntualizzazione etimologico-semantiche del termine “mistica”, e del suo significato originario in prospettiva cristiana, riandando alle radici della sua vicenda nel mondo greco, da un lato, e cristiano delle origini, dall’altro<sup>140</sup>. E ciò, con l’intento di onorare, attraverso una ricerca di questo taglio e

---

<sup>140</sup> E’ un compito che, con diversità di metodo e di risultati, è affrontato in alcune delle più recenti trattazioni storiche complessive del fenomeno della mistica, soprattutto nel mondo occidentale: si cf., ad es., CH. A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques. Les voies de l’intériorité*, Cerf,

con questo argomento, un maestro come il prof. don Luciano Garrone che - lo ricordo con viva gratitudine - impostava in forma affascinante e colta la trattazione della letteratura greca secondo l'asse interpretativo della relazione tra "uomini e dèi": da Omero sino ai Padri della Chiesa di lingua greca.

Ovviamente, se la questione dell'*etimologia* a partire dall'universo linguistico greco è più facilmente circoscrivibile, più complessa risulta invece quella *semantica* del concetto corrispondente, anche perché ciò esigerebbe - dal punto di vista linguistico - avventurarsi in altri universi culturali. Anche se, con una punta d'arguzia, G. Bornkamm inizia la trattazione della voce *mystérion* nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento* dicendo che «l'etimologia di *mystérion* è un mistero essa stessa»<sup>141</sup>; mentre A. Di Nola, impostando la stessa questione nell'*Enciclopedia delle religioni*, relativizza alquanto la portata semantica dell'etimologia<sup>142</sup>.

In realtà, dal punto di vista semantico, si tratta di comprendere come il termine mistica indichi, allo stesso tempo, *un'esperienza analoga e convergente*, pur in diversi contesti storici e culturali, e *un'esperienza distinta e originale* a seconda della "qualità" dell'approccio al Divino o a Dio cui in essa si fa riferimento. Per illustrare questo asserto metodologico, che è fondamentale tener presente per non incappa-

---

Paris 1994 (che parte dal Nuovo Testamento); K. RUTH, *Storia della mistica occidentale*, I. *Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, tr. it., Vita e Pensiero, Milano 1995 (che però parte da Dionigi l'Areopagita e da Agostino); B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in Occidente. Le origini (I-V secolo)*, tr. it., Marietti, Genova 1997 (che tiene conto de "la matrice giudaica" e de "l'ideale contemplativo greco"); M. VANNINI, *Il volto del Dio nascosto. L'esperienza mistica dall'Iliade a S. Weil*, Mondadori, Milano 1999 (che dà ampio rilievo, anche come chiave ermeneutica del successivo discorso, a "la fonte greca" della mistica).

<sup>141</sup> G. BORNKAMM, *mystérion, myéo*, in GLNT, VII, tr. it., Paideia, Brescia 1971, 645-716.

<sup>142</sup> A. DI NOLA, *Mistero*, in *Enciclopedia delle religioni*, IV, Vallecchi, Firenze 1972, 472ss.

re in semplificazioni o ambiguità indebite, mi limito qui di seguito ad alcune annotazioni che descrivono *il campo semantico prima greco e poi originalmente ebraico e cristiano*, a partire dalle quali è possibile muovere per un successivo confronto con altre esperienze, così come per un'analisi storica dell'evoluzione dell'esperienza e del concetto di mistica nell'ambito stesso del cristianesimo.

### 1. *Il mondo greco*

Poiché il vocabolo mistica ha il suo luogo di nascita nella *lingua greca*, occorre innanzi tutto coglierne il significato all'interno di tale cultura<sup>143</sup>. Esso proviene dalla radice verbale *myéo*, che significa chiudere (chiudere gli occhi - da cui, ad esempio, l'aggettivo *myops* = miope; chiudere la bocca - da cui il verbo *myáo* = essere muto), e viene spiegato fin dall'antichità nel senso "esoterico" di cose udite e viste che non è possibile raccontare ad altri<sup>144</sup>. Alcuni autori fanno anche notare che il suffisso *-térion* doveva probabilmente alludere, almeno in origine, a un luogo chiuso e accessibile solo a determinate condizioni<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> Oltre ai già cit. studi di G. Bornkamm e A. Di Nola, cf. G. SFAMENI GASPARRO, *Dai misteri alla mistica: semantica di una parola*, in *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, Città Nuova, Roma 1984, vol. I, 73-113 (con vasta bibliografia, 108-113); e inoltre, in prospettiva biblica, R. PENNA, *Mistero*, in "Nuovo Dizionario di Teologia biblica", Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 984ss; da completare, per ciò che concerne il Nuovo Testamento, con il saggio dello stesso PENNA, *Il "mystérion" paolino: traiettoria e costituzione*, Paideia, Brescia 1978.

<sup>144</sup> Così uno scolio ad Aristofane, *Rane* 456: «furono chiamati misteri per il fatto che gli uditori dovevano chiudere la bocca e non raccontare nulla di tutto questo a nessuno» (cf. G. BORNKAMM, *cit.*, 647).

<sup>145</sup> Cf. R. PENNA, *cit.*, 985. Sarebbe interessante, in questa prospettiva, un'analisi in parallelo con la struttura dei termini *eso-terico* (da *eso* = dentro) ed *esso-terico* (da *ekso* = fuori), con la presenza appunto del suffisso *-térion*.

### 1.1. Le "religioni misteriche"

Da tale radice verbale deriva il sostantivo (in genere al plurale) *mystéria*, designati culti speciali celebrati in rapporto a determinate divinità (si ricordino, per tutti, i misteri di Eleusi), che esercitarono vasta influenza, nel bacino orientale del Mediterraneo, tra il VII sec. a.C. e il IV sec. d. C.<sup>146</sup>. La partecipazione ai misteri esibisce normalmente le seguenti caratteristiche: (1) esige un'iniziazione (*myesis*); (2) si esprime in precisi riti; (3) implica l'obbligo di tacere le cose viste e udite nel corso di essi; (4) procura la partecipazione alla salvezza (*sotería*), mediante il congiungimento al destino di sofferenza (*páthe*) della divinità; (5) immette in una comunità che è rigorosamente separata dai non iniziati; (6) assicura una vita immortale.

Bornkamm nota che l'obbligo del silenzio - da cui deriva la denominazione stessa di questi culti - riguarda in primo luogo il processo rituale attraverso cui si realizza la partecipazione al destino della divinità, a motivo della particolare sacralità di questi gesti<sup>147</sup>.

Importante anche sottolineare che le divinità dei misteri sono quelle ctonie<sup>148</sup>: «i loro miti e le loro feste presentano un'evidente relazione col mutare delle stagioni, ma anche con la vita e la morte dell'uomo. (...). Le divinità stesse soggiacciono a tale vicenda, però non vi soccom-

---

<sup>146</sup> Basti rinviare, in proposito, al sintetico e documentato saggio di L. BOUYER, *Mystérion. Dal mistero alla mistica*, tr. it. Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1998.

<sup>147</sup> G. BORNKAMM, *cit.*, 660-661.

<sup>148</sup> Da *chthón*, terra. Si tratta delle divinità, d'origine per lo più preellenica, della terra e delle forze potenti e misteriose che l'animano (Zeus Ctonio, Ade, Plutone, Demetra, Ecate, le Erinni, ecc.). Esse rappresentano la vita sulla terra nel suo naturale processo di morte e rinascita e, rispetto al mondo sotterraneo, sono considerate reggitrici e custodi del regno degli inferi.

bono, e nel loro destino che unisce in sé processo naturale e umana esperienza appaiono come depositarie e amministratrici di quelle energie vitali di cui l'uomo non può disporre, ma che sono indispensabili per un'esistenza al riparo dai mali quaggiù e per una sorte felice nell'altro mondo»<sup>149</sup>.

La cosa fondamentale, dunque, è l'esperienza di partecipazione alla vita del mondo divino in una prospettiva cosmico-naturale. Per cui si può con fondatezza affermare - con A. Solignac - che il principio unificatore dei sensi molteplici che assumono le parole *mystérion*, *myesis*, *mystes*, *mysticós*, *mysticós*, e i loro equivalenti, è *l'idea di una comunicazione del divino all'uomo e di un'iniziazione dell'uomo al divino: alla sua azione e al suo stesso essere*<sup>150</sup>.

## 1.2. La filosofia platonica

Accanto all'uso nell'ambito delle religioni misteriche, va ricordato che la terminologia e insieme una certa concezione misterica, a partire soprattutto da *Platone*, fanno il loro ingresso anche nella filosofia. Platone stesso, infatti, presenta «l'ascesa dal mutevole all'Uno che mai non muta come il cammino di una autentica iniziazione»<sup>151</sup>.

Così, ad esempio, nel *Fedro*, dove «l'ascesa della conoscenza filosofica fino alla contemplazione dell'«essere reale», 'della risplendente bellezza', cioè il cammino verso il divino, è descritta come un'iniziazione misterica»<sup>152</sup>. «Giustamente - scrive Platone - solo l'anima del filosofo mette le ali. Infatti, con il ricordo, nella misura in cui gli

---

<sup>149</sup> G. BORNKAMM, *cit.*, 653-654.

<sup>150</sup> Cf. A. SOLIGNAC, *Mystère*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 12, ed. separata, Beauchesne, Paris 1983, 1861.

<sup>151</sup> G. BORNKAMM, *cit.*, 662.

<sup>152</sup> *Ibid.*, 663.

è possibile, egli è sempre in rapporto con quelle realtà, in relazione con le quali anche un dio è divino. Un uomo che si serva di tali reminescenze in modo retto, in quanto è sempre *iniziato a misteri perfetti*, diventa, lui solo, veramente perfetto. Però, in quanto si allontana dalle occupazioni umane e si rivolge al divino, viene accusato dai più di essere uscito di senno. Ma sfugge ai più che egli, invece, è *invasato da un dio*» (249 CD)<sup>153</sup>.

L'iniziazione esercitata nella e come filosofia, in realtà, altro non è che memoria e desiderio di ciò che l'anima ha visto nel tempo immemoriale delle sue origini: «allora, la Bellezza si vedeva nel suo splendore, in un coro felice avevamo una beata visione e contemplazione, mentre noi eravamo al seguito di Zeus, ed altri erano al seguito di un altro degli dèi, e *ci iniziavamo a quella iniziazione* che è giusto dire la più beata, che celebravamo, essendo integri e non toccati dai mali che ci avrebbero aspettato nel tempo che doveva venire, contemplando nella *iniziazione misterica* visioni integre, semplici, immutabili e beate, in una pura luce, essendo anche noi puri e non tumulati in questo sepolcro che ora ci portiamo appresso e che chiamiamo corpo, imprigionati in esso come l'ostrica» (250 BC).

Anche nel *Teteto*, pur non comparendo il termine mistero e il riferimento esplicito all'iniziazione, Platone fa uso di un linguaggio d'impronta mistica che avrà molta fortuna (lo si ritroverà, arricchito e approfondito, soprattutto in Plotino)<sup>154</sup>. In questo dialogo, infatti, l'ideale del filosofo come «uomo allevato nella libertà e nella disponi-

---

<sup>153</sup> La tr. cit. è quella di G. REALE (Platone, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1994, 4a ed.), con qualche ritocco per maggiore aderenza all'originale.

<sup>154</sup> Cf. PLOTINO, *Enneadi*, VI, 10-11; M. CACCIARI, *Pensare il mistico*, in AA.VV., *La spiritualità delle grandi religioni* (Convegni di S. Spirito - Firenze), Ed. Augustinus, Firenze 1989, 95-103 (in particolare 93-95).

bilità di tempo» (175 E), è descritto come l'impegno a «fuggire di qui a lassù al più presto» (176 B: dalla natura mortale e dal nostro mondo verso la sede degli dèi): «e fuga (*phyghé*) - spiega Platone - è rendersi simili a Dio (*homoioi Theoi*) secondo le proprie possibilità: e rendersi simili a Dio significa diventare giusti e santi secondo prudenza (*phrónesis*)» (176 B).

Con Platone, dunque, il linguaggio misterico passa dall'ambito culturale a quello filosofico, per esprimere la caratteristica mistagogica, di assimilazione al divino, propria della filosofia. Filone, il medioplatonismo e il neoplatonismo si muovono in questa scia. Assai diffuso, come prevedibile, l'uso della terminologia misterica anche nella gnosi, di cui qui però non ci occupiamo perché costituirebbe uno specifico e complesso ambito di ricerca<sup>155</sup>.

## 2. *L'Antico Testamento*

Qualcosa di simile non è riscontrabile *nell'esperienza veterotestamentaria* più antica e per questo il termine non ricorre se non marginalmente nella traduzione greca dei LXX, e soltanto negli ultimi libri dell'Antico Testamento (quelli composti in epoca ellenistica), in particolare nei testi sapienziali. «In alcuni casi, rieccheggia una chiara allusione ai culti misterici, sia in senso polemico (cf. Sap 12,5; 14,15.23), sia come positiva assunzione di linguaggio con riferimento alla sapienza (cf. Sap 2,22; 6,22; 8,4). In altri casi, il vocabolo non ha nulla di più di un semplice significato profano»<sup>156</sup>.

Un apporto originale alla semantica del termine si ha invece con l'*apocalittica*: nel senso che qui "*mystérion*" (tra-

<sup>155</sup> Cf. G. BORNKAMM, *cit.*, 671ss.

<sup>156</sup> R. PENNA, *Mistero*, *cit.*, 986.

duzione dell'aramaico *raz*, di origine persiana) si fa veicolo di una nuova esperienza della rivelazione di JHWH al suo popolo, tramite la profezia. Nel libro di *Daniele* è chiamata *mystérion* la visione di Nabucodonosor in sogno, così interpretata dal profeta: «c'è un Dio nel cielo che rivela i misteri e fa conoscere al re Nabucodonosor che cosa avverrà alla fine dei giorni (...). O re, i pensieri che ti assillano (...) riguardano il futuro, e colui che rivela i misteri ti fa conoscere ciò che sarà» (Dan 2,28.29; anche al v. 47 Dio viene definito dal re babilonese come “il rivelatore dei misteri” [*ho anakalúpton mystéria*]).

Col termine mistero, dunque, viene espressa la prospettiva di *un disegno salvifico di Dio che si realizzerà nel futuro messianico*, disegno misterioso in quanto non padroneggiato dall'uomo, ma celato nella preconsocenza e nella libera volontà di Dio. Originali, nell'accezione veterotestamentaria (1) la prospettiva di decisione divina e di gratuità, di dono che scende dall'Alto, da quel Dio che è e resta il Dio Santo della rivelazione ebraica; (2) la promessa di una certa realizzazione futura; (3) la dimensione storica e collettiva (coinvolgente Israele e tramite Israele le “genti”) di partecipazione al piano di Dio.

Questo linguaggio e questo tema sono presenti in altri due complessi letterari: in alcuni scritti apocrifi intertestamentari (*Enoch ebraico*, *Enoch etiopico*, *4 Esdra*, *Apocalisse di Baruc*) e nei manoscritti di *Qumrân*. Così l'*Enoch ebraico* parla del «mistero per cui sono stati creati cielo e terra, mare e zone emerse, monti e colli, fiumi e sorgenti, la geenna, il fuoco e la grandine, il giardino dell'Eden e l'albero della vita, e per cui sono stati formati Adamo ed Eva, il bestiame domestico e le fiere selvagge e via dicendo»<sup>157</sup>. Mentre l'*Enoch etiopico* sottolinea la dimensione messianica: «il Figlio dell'uomo (...) rivela tutti

---

<sup>157</sup> *Enoch ebraico*, 48 d 8; cit. da G. BORNKAMM, *cit.*, 681.

i tesori di ciò che è nascosto»<sup>158</sup>; l'Eletto «è stato scelto e nascosto davanti a Dio prima della creazione del mondo»<sup>159</sup>.

### 3. *Il Gesù pre-pasquale nei vangeli sinottici*

Il Nuovo Testamento, in riferimento alla testimonianza del *kérigma* del Gesù *pre-pasquale* sull'avvento del Regno, si muove precisamente nell'ottica della realizzazione di questa promessa proiettata dall'apocalittica nella direzione di un incontro escatologico tra Dio e l'umanità.

Il vocabolo è relativamente raro (28 volte), normalmente usato al singolare (23 volte), e soprattutto - come fa notare R. Penna - «è subito evidente una differenza radicale nei confronti dei culti misterici dell'ellenismo: non si parla mai di 'misteri di Cristo'! Gesù non è un dio culturale, per il semplice motivo che egli non personifica alcuna forza naturale, ma è il soggetto di una precisa vicenda storica»<sup>160</sup>.

Un testo particolarmente significativo è Mc 4,11: «A voi è dato il mistero del Regno di Dio» (nei paralleli Mt 13,11 e Lc 8,10 troviamo due ritocchi: il singolare trasformato nel plurale "misteri"; l'enfasi con cui si sottolinea che ai discepoli è dato di conoscerli).

Il passo di Marco richiama il detto di Gesù comune alla tradizione di Mt 11,25-26 e Lc 10,21-22, conosciuto come "inno di giubilo": «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, poiché hai nascosto (*ékrupsas*) queste cose ai sapienti e agli intelligenti e le hai rivelate (*apekálupsas*) ai piccoli; sì, o Padre, perché tale è stato il tuo beneplacito (*eudokía*)» (Mt 11,25-26).

---

<sup>158</sup> *Enoch etiopico*, 46, 2 s; cit. da R. PENNA, *Mistero, cit.*, 987.

<sup>159</sup> *Enoch etiopico*, 48, 6 s; *ibid.*

<sup>160</sup> R. PENNA, *Mistero, cit.*, 987.

In entrambi: (1) è presente il linguaggio apocalittico del nascondere/rivelare da parte di Dio il suo disegno di salvezza; (2) la realtà nascosta/rivelata è identificata con il Regno di Dio che si compie attraverso il *kérigma* e la prassi di Gesù di Nazareth; (3) si sottolinea che solamente i discepoli - per beneplacito divino - sono in grado di comprendere il mistero nella fede come epifania/realizzazione del disegno salvifico; (4) tale mistero alla fine è identificato con Gesù stesso quale "*autobasileía*" (= il Regno in persona); (5) per cui si può affermare che conoscere il mistero del Regno è partecipare alla conoscenza che il Padre ha del Figlio e viceversa: «tutto mi è stato dato dal Padre mio; nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27)<sup>161</sup>.

In una parola, nella predicazione e nel ministero di Gesù *il mistero accade nella storia e i discepoli vi accedono con la sequela, prendendovi parte per mezzo della fede in Gesù come l'inviato messianico, anzi (nella più matura prospettiva post-pasquale) come il Figlio unigenito del Padre.*

#### 4. L'epistolario paolino

In questa prospettiva, e in particolare nella luce della piena manifestazione dell'evento di salvezza nella morte e resurrezione di Gesù, si muove *San Paolo*, cui dobbiamo

---

<sup>161</sup> In riferimento al contesto parabolico del primo *lóghion* in questione, G. Bornkamm sottolinea che «il mistero del regno di Dio deve connotare qualcosa che nelle parabole ancora non è espresso, o tutt'al più lo è solo indirettamente. Non può riferirsi a un generico significato della *basileía*, ma solo al fatto reale del suo instaurarsi, della sua irruzione nella storia. Il passo dall'immagine alla realtà può compierlo solo la fede che coglie l'evento concreto di questo inizio, evento che è adombrato nella parabola e si realizza in quanto essa è predicata» (*cit.*, 690).

la nozione pregnante e originalmente neotestamentaria di *mystérion*: quale *piano salvifico di Dio nascosto nella sua preconoscenza e realizzato nella pienezza dei tempi in Gesù Cristo e, per e in Lui, nella Chiesa*<sup>162</sup>.

Nelle lettere paoline e deuteropaoline, infatti, il concetto di *mystérion* è sempre posto in indissolubile correlazione col *kérigma* cristologico: *kerússein Christòn estauroménon*, «predicare il Cristo Crocifisso» (1 Cor 1,23) significa *kataggélein tò mystérion tou Theoù*, «annunciare il mistero di Dio» (2,1), *laleîn Theoù sophían en mystério*, «parlare della sapienza di Dio in mistero» (2,7). In definitiva, «il mistero di Dio» è Cristo stesso (cf. Col 2,2b); e l'espressione «mistero di Cristo» (cf. Col 4,3; Ef 3,4) «può intendersi sia come genitivo di definizione (= Cristo stesso è il mistero), sia come espressione brachilogica per: 'il mistero di Dio in quanto si manifesta e si attua mediante Cristo'»<sup>163</sup>.

Tra gli elementi qualificanti della visione paolina (che raggiunge il suo vertice nelle lettere agli *Efesini* e ai *Colossesi*) vanno notati: (1) il significato centrale *dell'evento pasquale* di Cristo, nel quale il discepolo è realmente ed esistenzialmente inserito attraverso la fede, il battesimo, l'Eucaristia, l'esperienza di una vita conforme a Cristo; (2) l'azione dello Spirito Santo che riveste la persona umana di Cristo stesso e ne dischiude la vocazione piena e definitiva alla figliolanza dell'*Abbà*; (3) la dinamica evangelizzatrice e missionaria volta a coinvolgere nel mistero l'umanità e l'intera creazione.

Per quanto riguarda *l'evento pasquale*, bisogna richiamare la stretta connessione tra il mistero della sapienza di Dio e Gesù Cristo crocifisso (cf. 1 Cor 2,1.7-8). Il piano salvifico di Dio passa attraverso la croce di Cristo, la cui profondità

---

<sup>162</sup> Cf. il già cit. saggio di R. PENNA, *Il "mysterion" paolino*.

<sup>163</sup> R. PENNA, *Mistero, cit.*, 991.

misterica consiste «non solo nel fatto di essere stata prevista da Dio (cf. At 2,23), ma soprattutto nel fatto che essa incarna in modo nuovo e inaudito (è scandalo e stoltezza, dice Paolo), la 'potenza e sapienza di Dio' (1 Cor 1,24)»<sup>164</sup>. Per quanto concerne la funzione salvifica universale del Risorto, il testo centrale è quello di Ef. 1,9-10, dove si precisa che il mistero della volontà di Dio consiste nel «ricapitolare (letteralmente "intestare", *anakephalaiósasthai*) tutte le cose in Cristo». Da qui la *dimensione ecclesiologica* (Ef 2,11-3,13) dell'unico corpo e del "solo uomo nuovo" (in cui giudei e pagani sono uno); e quella *antropologica*: il mistero, infatti, è «Cristo in voi, speranza della gloria» (Col 1,27), e cioè l'abitare di Cristo, mediante la fede e la carità, «nei nostri cuori» (Ef 3,17).

La dimensione antropologica richiama al fatto che il movimento del mistero non è solo *discendente* - da Dio all'uomo -, ma anche *ascendente* - dall'uomo, per Cristo e nello Spirito, a Dio. Si tratta di condurre a piena maturità l'iniziale adesione alla fede (cf. Ef 4,13: «finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, *allo stato di uomo perfetto*, nella misura che conviene *alla piena maturità di Cristo*»). E' il cammino dalla riconciliazione con Dio in Cristo Crocifisso e Risorto alla piena unione, anzi identificazione con Lui: «non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20).

A proposito della dinamica missionaria ed evangelizzatrice, occorre sottolineare che «la predicazione non si limita a dar notizia dell'avvenuta rivelazione del *mystérion* di Dio (o di Cristo, Col 2,2; 4,3), ma fa parte essa stessa dell'evento che costituisce il mistero e dell'effettuarsi della rivelazione»<sup>165</sup>: tanto che assistiamo al passaggio dal significato di *mystérion* come evento occulto a

---

<sup>164</sup> *Ibid.*

<sup>165</sup> G. BORNKAMM, *cit.*, 698.

quello di *annuncio di tale evento* (cf. 1 Tm 3,9: *tò mystérion tês písteos*). Di qui la differenza radicale che si viene a stabilire in rapporto ai misteri dei culti ellenistici: mentre questi ultimi «sono per definizione ‘indicibili’ (*árreta*) al punto che la loro narrazione è intesa come una violazione e un ‘peccare contro il dio’ (Androcide, *De must.*, 1,29), il cristianesimo non è caratterizzato da alcun esoterismo; alla disciplina dell’arcano si oppone l’annuncio missionario (cf. 2 Ts 3,1), che ha come limite soltanto la prudenza, la quale si guarda sia dal fanatismo che dalla fretta indiscriminata»<sup>166</sup>.

Da non dimenticare, infine, la natura di *eccedenza* e di *inesauribilità* del mistero, espressa da un vocabolario di sovrabbondanza: sostantivi come *plóutos*, “ricchezza” (Col 1,27; 2,2; Ef 1,7; 2,7; 3,8), *pléroma* “pienezza”, (Col 2,2), *pántes oi thesaurói*, “tutti i tesori” (Col 2,3), e aggettivi come “sovraeminente”, “ininvestigabile”, ecc. Si tratta, infatti, di scrutare «la larghezza e la lunghezza, l’altezza e la profondità, e conoscere l’amore di Cristo che sorpassa ogni conoscenza, perché siate ripieni di tutto il *pléroma* di Dio» (Ef 3,18.19). Da qui anche la tensione verso la consumazione escatologica che caratterizza intrinsecamente il *mystérion* (cf. 1 Cor 15,51; Rm 11,25s). L’*Apocalisse* di Giovanni afferma icasticamente: «quando il settimo angelo farà udire il suono della sua tromba, allora sarà consumato (*etelésthe*) il mistero di Dio, secondo quanto ha annunciato ai profeti suoi servi» (10,7).

Ne possiamo concludere che con San Paolo è definitivamente precisato il *significato della mistica cristiana come partecipazione al mistero: e cioè all’evento di autocomunicazione di Dio all’umanità, per mezzo di Cristo crocifisso e risorto e ad opera dello Spirito Santo, nella Chiesa*. Anche in *Giovanni*, pur non ricorrendo il termine, troviamo la stes-

<sup>166</sup> R. PENNA, *Mistero, cit.*, 990.

sa interpretazione con un'accentuazione della dinamica trinitaria<sup>167</sup>.

In questo senso, A. Solignac scrive che «il mistero paolino implica una mistica: esso produce infatti nel credente una luce e una forza che lo investono, lo avvolgono e lo trascendono, ma anche lo introducono in un movimento di riconoscenza e di amore effettivo sull'esempio del Cristo e in comunione con Lui. Non si tratta prima di tutto di esperienze fuori del comune (benché Paolo ne abbia conosciute; cf. 2 Cor 12,1-4), ma di un'azione dello Spirito che trasforma l'uomo interiore, fa abitare il Cristo nel cuore, radica e fonda nell'amore (Ef 3,16-17). E' in riferimento a questo 'mistero', come lo presenta San Paolo (e anche San Giovanni, senza usare la parola ma in formule dello stesso significato, cf. Gv 1,1.12.16-18; 6,56-57; 7,37-39; 14,15-21; 17,20-26), che dev'essere definito il carattere specifico della mistica cristiana»<sup>168</sup>.

Ne consegue - precisa sinteticamente W. Herbstrith - che «per mistica in senso proprio la tradizione cristiana intende *l'esperienza dell'unione con Dio tramite Cristo*»<sup>169</sup>.

## 5. *Mistero e mistica nei Padri greci*

A questo punto possiamo brevemente approfondire, in prospettiva storica e teologica, l'evoluzione di questo significato originario e fondamentale nell'epoca patristica, quand'esso entra in contatto con il linguaggio delle religioni misteriche e, più tardi, con la tradizione neoplatonica. In realtà, nel cosiddetto "*renouveau mystique*" che

---

<sup>167</sup> Non essendo qui possibile sviluppare adeguatamente il tema, mi permetto rinviare al mio *La verità-grazia dell'evento pasquale secondo il vangelo di Giovanni*, in *Uno in Cristo Gesù. Il battesimo come evento trinitario*, Città Nuova, Roma 1996, 145-196.

<sup>168</sup> A. SOLIGNAC, *Mystère*, in DS, *cit.*, 6.

ha caratterizzato la prima metà del '900, è stato questo il tema più approfondito sotto il profilo della storia della teologia e della mistica, giungendo ad acquisizioni che ormai si possono considerare definitive<sup>170</sup>. Mi limito a richiamare i risultati compendiatati da L. Bouyer in un breve saggio che ha segnato una pietra miliare, e che tuttora è un sicuro punto di riferimento: *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*<sup>171</sup>.

Bouyer critica come infondato l'assioma - tipico di buona parte della storiografia del XIX secolo circa origini e lo sviluppo del cristianesimo - secondo cui la parola "mistica" sarebbe legata all'invasione subita dal cristianesimo da parte dell'ellenismo durante il periodo patristico (così, ad es., A. Von Harnach e A.J. Festugière). Basandosi sulle vaste ricerche raccolte negli archivi del *Lexikon of Patristic Greek*<sup>172</sup> dell'Università di Oxford, egli sottolinea invece, da un lato, che l'uso del linguaggio mistico in riferimento alle religioni misteriche concerne il mero aspetto rituale e non un misterioso contenuto di verità e di salvezza; e, d'altra parte, che la letteratura cristiana - neotestamentaria e patristica - «esplica completamente al di fuori di una dipendenza (dall'ellenismo) l'evoluzione della parola verso il significato che ad essa attribuiamo oggi»<sup>173</sup>.

I testi patristici che evolvono questo significato possono essere raccolti, grosso modo, in tre categorie o contesti:

---

<sup>169</sup> W. HERBSTTRITH, *Meditazione/Mistica*, III. *Nel Cristianesimo*, in "Nuovo Dizionario delle Religioni", a cura di H. Waldenfels, tr. it., Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 571-573.

<sup>170</sup> Basti fare i nomi di O. Casel, H. De Lubac, J. Daniélou, H. Rahner, L. Bouyer.

<sup>171</sup> In "La Vie Spirituelle. Supplément", Paris 1949, t. 3, 3-23; sempre di Bouyer si veda il più recente e già ricordato saggio sul *Mystérion*; cf. anche la sezione dedicata da A. Solignac a *Le Mystère dans la tradition patristique*, nel DS 12, cit., 7-24.

<sup>172</sup> Pubblicato a cura di W.H. Lampe, Oxford 1961.

<sup>173</sup> L. BOUYER, *Mystique*, cit., 8.

*biblico, liturgico e spirituale*, senza però che si possa tracciare una linea di demarcazione rigida, perché nel linguaggio dei Padri si passa da un contesto all'altro senza soluzione di continuità. Così che «la mistica cristiana si sviluppa a partire dalla Bibbia e dalla liturgia, specialmente dalla liturgia eucaristica»<sup>174</sup>.

### 5.1. *Il contesto biblico*

Il primo significato che assume la parola “mistico” in ambito patristico è quello proprio dell'*esegesi* alessandrina (sulla base dei precedenti di Filone) per designare un'interpretazione orientata al Cristo e al suo mistero, nel senso paolino del termine. «Presso Clemente e Origene (la parola ‘mistico’) viene a designare abitualmente tutto ciò che riguarda quello che essi considerano come il problema teologico più difficile posto dal cristianesimo: (...) l'esegesi scritturistica come scoperta del senso allegorico della Bibbia»<sup>175</sup>. Ora, è proprio il concetto paolino di *mysterion* che fornisce la chiave ermenutica di una tale esegesi: tutta la storia della salvezza e tutta la Scrittura trovano, in realtà, il loro significato definitivo nel mistero di Cristo. Così, l'interpretazione allegorica è - secondo Clemente - «*tèn mystikèn ermeneían*» (l'ermeneutica mistica)<sup>176</sup> e - secondo Origene - «la spiegazione del senso mistico (*mystikoû nou*) tratto dal tesoro delle parole divine»<sup>177</sup>. Da qui il passo è breve a definire “mistiche” tutte quelle dottrine che toccano i punti più profondi della fede. Eusebio di Cesarea, ad esempio, definisce “*mystikótera theología*” (la teologia più mistica, in senso comparativo),

---

<sup>174</sup> *Ibid.*

<sup>175</sup> *Ibid.*, 9-10.

<sup>176</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 5, 6; PG 9,64 A.

<sup>177</sup> ORIGENE, *In Johann.*, 1,15; PG 14,49 B; cf. *De Principiis*, 4, 2, 9; PG 11,376 A.

l'insegnamento che riguarda la divinità di Cristo<sup>178</sup>; Clemente designa il nome di JHWH «tetragramma mistico»<sup>179</sup> e Cirillo d'Alessandria afferma che la Trinità è «superiormente ineffabile e mistica»<sup>180</sup>.

In sintesi, «per i Padri greci è mistica prima di tutto la realtà divina che il Cristo ci ha portato, che il vangelo ci rivela, che dona il suo senso profondo e definitivo a tutta la Scrittura. E' mistica, di conseguenza, ogni conoscenza delle cose divine, alla quale si accede per mezzo di Cristo (...). Infine, la parola passa, sempre nella stessa linea, alla realtà spirituale del culto in Spirito e verità»<sup>181</sup>.

## 5.2. *Il contesto liturgico*

Nel contesto *liturgico e sacramentale* è soprattutto in riferimento al battesimo e più ancora all'Eucaristia che mano mano s'impone un linguaggio mistico. Quest'uso è guidato, in modo speciale nella descrizione dell'Eucaristia, da una duplice intenzionalità: l'insistenza sulla *realtà* espressa dall'Eucaristia, che è il Cristo stesso (il mistero attuato e presente); e sul fatto che questa realtà, pur presente, resta ancora in qualche misura velata.

Da notare che, particolarmente a partire dall'epoca costantiniana, la terminologia liturgica dei Padri inizia ad applicare in modo ampio ai riti cristiani espressioni tratte dalla descrizione dei riti pagani: ma uno dei tratti generali di questo ampio fenomeno è che esso «sovrappone le nuove allusioni ai 'misteri' pagani e l'allusione tradizionale al 'mistero' paolino, senza in nessun modo sopprimere né sommergere quest'ultimo»<sup>182</sup>.

---

<sup>178</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Demonstratio evangelica*, 3,7; PG 22, 248 B.

<sup>179</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, 5,6; PG 9, 60A.

<sup>180</sup> CIRILLO D'ALESSANDRIA, *Fragmenta*, 1; PG 76, 1424 A.

<sup>181</sup> L. BOUYER, *cit.*, 12-13.

<sup>182</sup> *Ibid.*, 15.

In ogni caso, i Padri usano allo stesso tempo, e anche a poche righe di distanza, la parola “mistico” sia in prospettiva biblica sia in prospettiva sacramentale. La sensibilità teologica e spirituale della patristica, infatti, è polarizzata sulla *presenza attuale nella Chiesa* (e in particolare nella Chiesa che celebra la divina liturgia) *del mistero di Cristo inteso in senso paolino*. «Sia che la designi sotto l'aspetto della rivelazione finale del piano di Dio scrutato attraverso tutte le Scritture, attuato attraverso tutta la storia umana, sia che lo incontri sotto l'aspetto del simbolo sacramentale che contiene esso stesso l'oggetto di questa rivelazione e con ciò lo porta a realizzazione in noi: è sempre a questa realtà centrale del cristianesimo che si riferisce la parola mistico»<sup>183</sup>.

### 5.3. *Il contesto gnostico-spirituale*

Probabilmente, il primo ad usare la parola “mistica” in riferimento a *una certa forma di conoscere Dio*, diretta e quasi sperimentale, è stato *Origene*. Ma ciò avviene - è essenziale notarlo - in testi dov'è sempre implicato, più o meno direttamente, il riferimento all'interpretazione delle Scritture.

Secondo *Origene*, l'esegesi, senza con ciò fare a meno di tutti i necessari strumenti dell'erudizione e della filologia, è una vera e propria esperienza religiosa; e, di converso, ogni esperienza religiosa autenticamente cristiana è necessariamente legata alla meditazione delle Scritture. La *theoría* (contemplazione) di cui parla il grande alessandrino è intelligenza profonda delle Scritture che, attraverso Cristo, c'introduce nell'unione con Dio. Per questo, Gesù Cristo è visto come «il sommo sacerdote se-

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, 17.

condo l'ordine di Melchisedec che ci guida nella *theoría* mistica e ineffabile»<sup>184</sup>; tali «visioni (*theorémata*) ineffabili e mistiche colmano di gioia e comunicano l'entusiasmo»<sup>185</sup>.

D'altra parte, Origene distingue - come noto - tre dimensioni o livelli nella Scrittura: il corpo, l'anima e lo spirito, ai quali accedono rispettivamente i somatici, gli psichici e i pneumatici (o incipienti, progredienti e pneumatici). Così che «l'evangelo di Paolo e la predicazione del Cristo appartengono a tutti i credenti, ma la rivelazione del mistero avvolto di silenzio (...) solamente a un piccolo numero e a uomini scelti, capaci di ricevere la sapienza e la scienza di Dio»<sup>186</sup>.

Nella stessa ottica, *Gregorio di Nissa* parla della «contemplazione mistica del Cantico dei Cantici»<sup>187</sup>, intendendo con ciò la conoscenza di Dio (*theognosía*) quale unione con Lui, che ci è dischiusa dall'interpretazione cristologica di questo sublime libro della Scrittura.

E' però nell'opera dello *pseudo-Dionigi l'Areopagita*<sup>188</sup> che tale significato di conoscenza superiore, immediata, spe-

---

<sup>184</sup> ORIGENE, *Commento a S. Giovanni*, 13,24; PG 14, 440 C.

<sup>185</sup> *Ibid.*, 1, 33; PG 14, 80 B. Come noto il termine "entusiasmo" ha un grande significato nell'antica letteratura religiosa. Deriva da *en-theázo*, *en-theós*, che significa essere fuori di sé, nel dio, essere ispirato/invasato da/di lui.

<sup>186</sup> ORIGENE, *In Rom.*, 10,43; PG 14, 1291 A.

<sup>187</sup> GREGORIO DI NISSA, *Commento al Cantico dei Cantici*, PG 44, 765 A.

<sup>188</sup> Come noto, si tratta di Autore non identificato, che si autopresenta come convertito da S. Paolo durante la predicazione all'Areopago di Atene (At 17,16-34). Ma il contenuto del *corpus* dionisiano, le influenze patristiche e soprattutto neoplatoniche in esso manifeste, il fatto che non sia mai citato né menzionato per i primi cinque secoli, inducono a collocarlo alla fine del V secolo o nel primo quarto del VI secolo. Le traduzioni latine di Ilduino e Scoto Eriugena ne hanno esteso l'influenza dall'Oriente all'Occidente, facendone l'ispiratore di tutta la successiva mistica cristiana, medioevale e moderna.

rimentale si afferma in modo rilevante e gravido di conseguenze per il futuro: anche se - come fa notare Bouyer - sempre in stretta relazione coi precedenti e fondamentali significati biblico e sacramentale.

In forma esemplificativa, si possono esaminare due luoghi in cui ricorre la terminologia del mistico per mettere a fuoco l'esatto significato. Nel primo, che troviamo al cap. 2 dei *Nomi divini*, Dionigi tratta dell'incarnazione (*theoplastía*, divina formazione) che è, allo stesso tempo, la più alta manifestazione e il più alto discorso di/su Dio (*to páses theologhías ekphanéstaton*) e mistero ineffabile<sup>189</sup>. E si rifa' all'insegnamento del suo supposto "nobile maestro" Ieroteo, discepolo a sua volta di Paolo, che ha celebrato tali realtà nei suoi *Elementi teologici*: «sia che le abbia apprese dai sacri teologi (gli apostoli), sia che le abbia ricavate da un'indagine scientifica (*epistemonikês ereúnes*) delle Scritture dopo molto esercizio e pratica di esse, oppure che sia stato iniziato per una più divina ispirazione, dopo aver non solo imparato, ma anche patito (*ou mèn máthon, allà kai páthon*) le cose divine, e, se così si può dire, dopo essere divenuto perfetto grazie alla sua simpatia (*sympatheías*) con esse nell'unione e nella fede mistica (*mystikèn évosiv kai pistin*) e che non si può apprendere di quelle stesse cose»<sup>190</sup>. Troviamo qui descritte tre forme della trasmissione/conoscenza del mistero che hanno in comune il riferimento, appunto, all'evento di Cristo: tradizione apostolica, studio della Scrittura, penetrazione mistica - a partire dalle prime due - dello stesso mistero. La via e l'oggetto della contemplazione, nel terzo caso, non si discostano radicalmente da quelli dei primi due.

---

<sup>189</sup> *Nomi divini*, 2,9; PG 3, 648 B; cf. tr. it. in DIONIGI AEROPAGITA, *Tutte le opere*, intr. di E. Bellini, tr. di P. Scazzoso, Rusconi, Milano 1981, che ritocco ampiamente per maggiore fedeltà all'originale.

<sup>190</sup> *Ibid.*

Il secondo luogo è quello, celeberrimo, della *Teologia mistica*, dove Dionigi descrive la conoscenza ineffabile e sperimentale del mistero di Dio. Da notare che l'oggetto della conoscenza è la parola di Dio «che è grande e piccolissima» (come «il vangelo è vasto e ampio e così pure è conciso») <sup>191</sup>. Riprendendo una tradizione esegetica già consolidata, ad esempio, grazie a Origene e a S. Gregorio di Nissa, l'opera descrive l'ascesa di Mosé all'unione con Dio: egli «si libera da tutte le cose che sono viste e da quelle che vedono e penetra nella *tenebra veramente mistica della non conoscenza* (*eis tòn gnóphon tês agnosías tòn óntos mystikón*), in cui fa tacere (*apomuei*) ogni percezione conoscitiva e diventa uno (*èn... ghíghnetai*) con colui che è completamente impalpabile e invisibile, essendo completamente di colui che tutto trascende e di nessun altro, né di sé né di un altro, unito in un modo superiore a colui che è completamente sconosciuto, mediante l'inattività di ogni conoscenza, e capace di conoscere al di là dell'intelligenza (*ypèr noún ghinóskon*) con il non conoscere nulla (*tó medèn ghinóskein*)» <sup>192</sup>.

### *Alcune riflessioni conclusive*

Mi limito, in conclusione, ad alcune sintetiche annotazioni circa l'uso e il significato del termine “mistico” nei Padri greci, di cui abbiamo appena offerto un saggio nell'opera dionisiana. L'opera dello pseudo-Dionigi, infatti, se, per un lato, può essere considerata una sorta di parola conclusiva del precedente cammino d'incontro tra l'originalità dell'evento cristiano e la tradizione del pensiero greco sul terreno del “mistico”, per l'altro diventerà

---

<sup>191</sup> *Teologia mistica*, 13; PG 3, 1000 B.

<sup>192</sup> *Ibid.*, 1001 A.

punto di riferimento autorevole e quasi obbligato per i teologi medievali, così come per i mistici e gli studiosi di mistica dell'evo moderno.

Intanto, va sottolineato che è indubbio il riferimento al mistero paolino come meta della contemplazione: si tratta sempre del «Dio che dimora in una luce inaccessibile» (1 Tim 6,16), alla cui conoscenza al di là d'ogni umana conoscenza ci guida Gesù Cristo, mediante l'effusione e la sollecitazione del suo Spirito. In tal senso, ha senz'altro ragione Bouyer nel dire che «la vita mistica, l'esperienza mistica intesa secondo la concezione di Dionigi è una vita che riempie l'esperienza de *la* realtà unica di cui parla tutta la Scrittura e che riempie in primo luogo tutta la liturgia cristiana (esperienza d'unione nella fede più alta)»<sup>193</sup>.

Ma è altrettanto indubbio - e qui mi discosterei dall'interpretazione forse troppo ottimistica di Bouyer - che l'influsso neoplatonico (e, in genere, del linguaggio dell'iniziazione) è anch'esso assai forte, pur entro un quadro cristiano. Per cui la parola "mistico" assume un'inflexione che se certo non è quella della tradizione misterica o filosofica d'impronta platonica, lascia però sullo sfondo il riferimento al mistero nel senso più originalmente paolino del termine. Così che la dimensione o, meglio ancora, la struttura intrinsecamente storico-salvifica e cristologica del *mystérion*, sia nel suo movimento discensivo (il disegno di salvezza di Dio che s'attua nella storia) sia in quello ascensivo (la divinizzazione dell'uomo), pur essendo presente, non è tematizzata in tutte le sue implicazioni. Il mistico slitta, dunque, progressivamente, verso il significato di "invisibile, ineffabile", anche se sempre come

---

<sup>193</sup> L. BOUYER, *Mystique*, cit., 21.

profondità dell'evento cristologico vivente nella Chiesa e penetrante nelle profondità del mistero di Dio<sup>194</sup>.

In ogni caso - ecco una seconda, importante osservazione - l'esperienza mistica è sempre «esperienza di un mondo invisibile oggettivo (...) così che *ta mystiká*, per i Padri contemporanei a Dionigi come per lui, indica sempre, allo stesso tempo, certe esperienze spirituali e, inseparabilmente da esse, il mondo al quale esse ci fanno accedere, quel mondo “mistico”, di cui parla S. Giovanni Crisostomo»<sup>195</sup>. Tanto che Teodoreto di Ciro può identificare tale mondo con il “corpo mistico” di Cristo: e cioè il Cristo risuscitato e salito al cielo dov'Egli diventa il centro di gravità verso cui tendono tutti gli slanci della fede<sup>196</sup>. Il Medioevo e la modernità - come accennato - introdurranno in questa visione, progressivamente, nuovi e peculiari accenti. Ma l'originalità del concetto cristiano di “mistica” è ormai definitivamente acquisita per la tradizione ecclesiale.

---

<sup>194</sup> «Nella visione di S. Paolo - annota in questa linea Solignac - condivisa dai Padri, è la faccia dello svelamento e della trasformazione che occupa il primo piano. (...) E' soltanto in seguito che la faccia oscura del mistero sarà sottolineata a spese di quella luminosa. L'apofatismo dello pseudo-Dionigi è, in buona parte, all'origine di questa evoluzione» (*Mystère*, in DS, *cit.*, 24 - 25).

<sup>195</sup> *Ibid.*, 22; con riferimento a S. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a S. Matteo*, éd. béd., t. 7, col. 248 C.

<sup>196</sup> Cf. TEODORETO DI CIRO, *De Providentia*, 5; éd. Schultze, 4, 550.



# La tripartizione della filosofia e della teologia in Eusebio di Cesarea

Enrico dal Covolo, SDB  
*Pontificia Università Salesiana, Roma*

## 1. Introduzione

Tra la fine del quarto e l'inizio del terzo secolo a.C. la crisi della *polis* e della cultura greca classica contribuisce a determinare una svolta decisiva nella storia del pensiero occidentale<sup>197</sup>: mi riferisco, citando l'icastica espressione di G. Reale, allo smarrimento pressoché totale “della

---

<sup>197</sup> Cfr. E. DAL COVOLO, *La filosofia tripartita nella Praeparatio Evangelica di Eusebio di Cesarea*, «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 24 (1988), pp. 515-523. Il recupero di Eusebio come teologo e filosofo – oltretutto come esegeta – è ormai sancito dalla manualistica più recente e accreditata. Si veda per esempio G.M. VIAN, *Eusebio di Cesarea*, in G. BOSIO – E. DAL COVOLO – M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli III e IV* (= «Strumenti della Corona Patrum», 3), Torino 1998<sup>4</sup>, pp. 173-202 (“Nota per la sua opera più celebre come il padre della storia ecclesiastica, Eusebio [...] non fu comunque soltanto storico ma anche teologo ed esegeta”, *ibidem* p. 173; bibliografia essenziale, p. 202. Per un aggiornamento bibliografico ulteriore cfr. R. FUSCO, *Studi recenti su Eusebio di Cesarea*, «Adamantius» 4[1998], pp. 25-33, cui aggiungo: G.M. Vian, *Biblioteca divina. Filologia e storia dei testi cristiani* [= «Studi Superiori», 397], Roma 2001, pp. 91-108). Da parte mia, ritorno sulla tripartizione della filosofia e della teologia nella *Praeparatio* di

‘seconda navigazione’ intrapresa da Platone e portata a compimento da Aristotele”.<sup>198</sup>

Il fatto è ben noto, e altrettanto conosciuta è la coerente risistemazione dei quadri del sapere, cui di solito si allude parlando della filosofia “tripartita” in logica, fisica ed etica.

Nell’età ellenistica la tripartizione sembra appunto sancire il ridimensionamento della metafisica.

Sesto Empirico menziona Senocrate – successore di Speusippo nella direzione dell’Accademia – al primo posto fra quanti usarono “del tutto esplicitamente” lo schema della filosofia tripartita.<sup>199</sup> In ogni caso esso incontra una straordinaria fortuna tanto nei sistemi dell’età

---

Eusebio per precisare alcuni aspetti della ricerca e aggiornare l’apparato dei riferimenti. Segnalo, in via preliminare B. STUDER, *La riflessione teologica nella chiesa imperiale (sec. IV e V)* (= «Sussidi patristici», 4), Roma 1989, soprattutto per la bibliografia generale (pp. 7-10) e per la questione specifica (pp. 127-138). Il contributo di Studer si può rileggere in A. DI BERARDINO – B. STUDER, *Storia della teologia*, 1. *Età patristica*, Casale Monferrato, 1993. Per un ampio quadro dei rapporti tra filosofia e teologia nell’età patristica, cfr. E. DAL COVOLO, *Storia della teologia*, 1. *Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle*, Roma-Bologna 1995, pp. 517-523. Dedico questo saggio – che si colloca tra patristica e filologia, tra teologia e filosofia – alla memoria di don Luciano Garrone. La sua cultura e il suo insegnamento sapevano infrangere gli steccati disciplinari per librarsi ai più alti livelli dello Spirito.

<sup>198</sup> Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, 3. *I sistemi dell’età ellenistica*, Milano 1977<sup>2</sup>, pp. 107-109. La metafora della “seconda navigazione”, mutuata da *Fedone* 99d, rappresenta la “nuova rotta” di Platone e di Aristotele rispetto alla speculazione presocratica, e il conseguente approdo al sovrasensibile.

<sup>199</sup> Cfr. SEXT. EMPIR. *Adv. Dogmat.* 1 (*Mathemat.* 7), 16 (in R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892 [= Hildesheim 1965<sup>2</sup>], p. 159). Su tale testimonianza e sulla sua validità – e in generale sulle origini della filosofia tripartita – cfr. E. RIONDATO, *Ethos. Ricerche per la determinazione del valore classico dell’etica* (= «Proagones», 3), Padova 1961, pp. 77-122.

ellenistica quanto nelle scuole dell'età imperiale.<sup>200</sup> L'oggetto della presente ricerca non è che un "caso" particolare, finora inesplorato, della recezione cristiana dello schema tripartito.

Il riferimento va soprattutto alla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea. In quest'opera – "una sorta di istruzione elementare e di introduzione generale particolarmente adatta ai pagani recentemente accostatisi al cristianesimo"<sup>201</sup> – Eusebio si propone di dimostrare la superiorità della religione ebraica sulla cultura pagana, riservandosi di integrare con la *Demonstratio* l'apologia del cristianesimo in rapporto al giudaismo.

In proposito Eusebio, siglando nel settimo libro della *Praeparatio* la conclusione del discorso svolto nei primi sei libri, rivendica che "non per un procedimento irrazionale, ma – al contrario – in forza di un ragionamento fondato e saggio noi ci troviamo ad aver compiuto l'abbandono della teologia menzognera di tutti quanti insieme, sia Greci sia barbari".<sup>202</sup> E' questo il discorso dell'*apoleipsis*, cioè dell'*abbandono* del politeismo, dei miti assurdi e delle false dottrine.

A partire dal settimo libro l'attenzione si sposta sugli Ebrei,<sup>203</sup> "sulla loro filosofia e sulla loro pietà, che noi", afferma Eusebio, "abbiamo preferito rispetto a tutte le dottrine dei nostri antenati".<sup>204</sup> E' questo il tema della *metapoiesis*,

---

<sup>200</sup> Cfr. A. MÉHAT, *Études sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie* (= «Patristica Sorbonensia», 7), Paris 1966, pp. 71-95 ; P. BOYANCÉ, *Cicéron et les parties de la philosophie*, «Revue des Études Latines» 49 (1971), pp. 127-154; G. VERBEKE, *Le stoïcisme, une philosophie sans frontières*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 1,4, Berlin - New York 1973, pp. 3-42 (con bibliografia).

<sup>201</sup> EUSEB. *Praep. Evang.* 1,1,12, edd. J. SIRINELLI - É. DES PLACES, Sch 206, Paris 1974, p. 104.

<sup>202</sup> *Ibidem* 7,1,2, edd. J. SCHROEDER - É. DES PLACES, Sch 215, Paris 1975, p. 146.

<sup>203</sup> Sulla distinzione eusebiana tra Ebrei e Giudei, cfr. *ibidem* 7,6,1-4, pp. 168-170.

<sup>204</sup> *Ibidem* 7,1,1, p. 144.

cioè dell'adozione, da parte dei cristiani, delle dottrine ebraiche, in *sostituzione* delle dottrine pagane e barbare, tema sul quale Eusebio si diffonde soprattutto dal settimo al nono libro.

L'autore prosegue poi nei libri successivi, fino al quindicesimo, legittimando siffatta *metalepsis*, vale a dire l'*assunzione* degli elementi ebraici nel contesto delle dottrine cristiane.<sup>205</sup>

## 2. *Il rapporto della philosophia con la theologia. Cenno alla tripartizione della teologia*

E' facile capire che, lungo le fondamentali tappe della sua apologia (*apoleipsis*, *metapoiesis*, *metalepsis*), Eusebio è continuamente sollecitato a precisare i termini *philosophia* e *theologia*, e a definirne i rispettivi ambiti. L'oggetto della nostra ricerca impone perciò un chiarimento – sia pure *en passant* – sul rapporto della filosofia con la teologia, qual è individuato da Eusebio nella *Praeparatio*.

Svolgerò allo scopo un paio di osservazioni – una di carattere sintetico, l'altra maggiormente analitica –, riservandomi di raccordarle fra loro in una conclusione provvisoria.

E' importante sottolineare – con particolare riferimento al settimo libro della *Praeparatio* – la distinzione, o meglio la contrapposizione, tra la *philosophia kai eusebeia* (la vera filosofia degli Ebrei) e la *diepseusmene theologia* (la menzognera teologia dei barbari e degli Elleni),<sup>206</sup> dove

---

<sup>205</sup> Ricavo questa scansione dallo stesso EUSEB., *ibidem* 7,1,1-3, pp. 144-146, recependo sostanzialmente lo schema dei grandi temi della *Praeparatio* proposto da G. SCHROEDER (*ibidem*, pp. 21-22). Non mi nascondo tuttavia la difficoltà di individuare il senso preciso di *metapoiesis*, specie in rapporto a *metalepsis* (cfr. *ibidem*, pp. 146-147, nota 4).

<sup>206</sup> EUSEB., *ibidem* 7,1,1-2, pp. 144-146.

affiora anche quella “strana inversione, per cui la filosofia greca ama presentarsi come teologia e la teologia cristiana come filosofia”.<sup>207</sup>

Per un'analisi più puntuale del gruppo di parole *philosophia-theologia* in Eusebio, resta valido il contributo di A.M. Malingrey, cui pertanto rinvio:<sup>208</sup> fra l'altro, ne risulta precisato il ruolo che secondo Eusebio i filosofi svolgono all'interno della *theologia*. Conviene citare in proposito – sulla scorta delle illuminanti osservazioni di J. Pépin<sup>209</sup> – il proemio del quarto libro della *Praeparatio*. I Greci, vi si dice, “suddividono l'insieme del loro sistema di teologia in tre titoli abbastanza generali: la teologia mitica, messa in scena dai poeti; la teologia fisica, scoperta dai filosofi; e infine la teologia protetta dalle leggi e garantita in ogni città e in ogni regione (...). I Greci si compiacciono di chiamare ‘mitica’ la teologia storica; e ‘fisica’, o ‘speculativa’, o in altri modi ancora, quella che trascende i miti (...); la terza (...), appunto quella stabilita nelle varie città e regioni, è da essi chiamata politica (...). Quanto alla prima forma, cioè la teologia storica o mitica, qualunque poeta la sistemi pure come crede; il filosofo faccia allo stesso modo quanto alla seconda forma, rendendola manifesta attraverso l'interpretazione allegorica, in un senso più propriamente fisico, dei miti; ma quanto alla terza nessun poeta e nessun filosofo la tocchi”.<sup>210</sup>

<sup>207</sup> R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in *Il cristianesimo e le filosofie* (= «Scienze religiose», 1), Milano 1971, p. 32.

<sup>208</sup> A.M. MALINGREY, “*Philosophia*”. *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, (= «Études et Commentaires», 40), Paris 1961, pp. 189-190.

<sup>209</sup> Cfr. J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (= «Études Augustiniennes»), Paris 1970<sup>2</sup>, pp. 294 ss.; cfr. pure pp. 387-392; ID., *La théologie tripartite de Varron*, «Revue des Études Augustiniennes» 11 (1956), pp. 282-285.

<sup>210</sup> EUSEB. *Praep. Evang.* 4,1,2-4, edd. O. ZINK – É. DES PLACES, Sch 262, Paris 1979, pp. 70-74.

Pertanto nell'ambito della *theologia* – tripartita in mitica, fisica e politica<sup>211</sup> – lo spazio del filosofo viene ad essere quello delimitato dalla “teologia fisica”, o speculativa, destinata a salvare i miti dei poeti.

Raccordando fra loro le due osservazioni, se ne può concludere che il campo di maggiore tangenza tra il filosofo e il teologo è – secondo Eusebio – quello proprio della “teologia fisica o speculativa”. Peraltro, *philosophia* e *theologia* restano ben distinte fra loro: in aperta polemica con Porfirio, è ostracizzata la pretesa di *mescolare* (*symplexai*) le dottrine teologiche degli antichi con i corretti ragionamenti di Platone.<sup>212</sup> E sulla “menzognera teologia” – protesa al ricupero dei falsi miti, mediante la loro interpretazione allegorica – grava implacabile la condanna di Eusebio.

### 3. La tripartizione della filosofia

Eusebio tratta esplicitamente della filosofia tripartita quando – dopo aver mostrato nel libro decimo della *Praeparatio* che i Greci si rivelano complessivamente de-

---

<sup>211</sup> Sulle fonti della *theologia tripartita* e per un'analisi dello *status quaestionis* dopo J. Pépin si veda G. LIEBERG, *Die 'theologia tripartita' in Forschung und Bezeugung, in Aufstieg... 1,5*, pp. 63-115. Utili osservazioni anche in M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (= «Patristica Sorbonensia», 1), Paris 1957, pp. 85 ss. (anche se il contributo, coerentemente al titolo, non giunge a trattare Eusebio e il quarto secolo). J.-C. FREDOUILLE, *La théologie tripartite, modèle apologétique (Athénagore, Théophile, Tertullien)*, in *Hommages à Henri Le Bonniec. Res Sacrae* (= «Collection Latomus», 201), Bruxelles 1989, pp. 220-235, torna sulla questione, mostrando che «cette tripartition théologique a fourni à certains apologistes le cadre de leurs attaques contre la religion païenne» (p. 220).

<sup>212</sup> EUSEB. *Praep. Evang.* 3,6,7, ed. É. DES PLACES, Sch 228, Paris 1976, pp. 178-180.

bitori dei barbari e degli Ebrei nel campo della ricerca scientifica – all’inizio dell’undicesimo libro si propone di portare all’evidenza, nell’ambito più propriamente filosofico, gli elementi di accordo tra gli Ebrei e i Greci: accordo che egli rileva anzitutto nella tripartizione stessa della filosofia, riscontrata e analizzata in Platone prima e nelle scritture veterotestamentarie dopo.<sup>213</sup>

Per la verità la dottrina della filosofia tripartita non pare formulata nei *Dialoghi* di Platone.<sup>214</sup> Pertanto Eusebio – che, per dar vigore alla polemica, vuol rendere possibile un diretto confronto tra Platone e Mosè – gliel’attribuisce per la voce di un intermediario, Attico, “uomo illustre tra i filosofi platonici”,<sup>215</sup> ed esibisce come controprova la testimonianza di un “avversario”, il peripatetico Aristocle. Stando al frammento di Attico riportato da Eusebio,<sup>216</sup> già in Platone la filosofia è intenzionalmente articolata in tre parti: l’etica, la fisica e la logica. “La prima, l’etica, appresta ciascuno di noi alla virtù (...), la seconda tende alla conoscenza del divino (...) e delle altre realtà che da esso provengono (...); la terza è lo strumento ricevuto per l’analisi e l’indagine delle prime due”.<sup>217</sup> Aristocle per parte

---

<sup>213</sup> Cfr. EUSEB. *Praep. Evang.* 11,1,1-2, edd. G. FAVRELLE – É. DES PLACES, SCh 292, Paris 1982, pp. 54–56.

<sup>214</sup> Cfr. A. GRAESER, *Zenon von Kiton. Positionen und Probleme*, Berlin – New York 1975, p. 8, nota 2; E. RIONDATO, *Ethos...*, p.81.

<sup>215</sup> EUSEB. *Praep. Evang.* 11,2,1, edd. G. FAVRELLE – É. DES PLACES, SCh 292, p. 56.

<sup>216</sup> Si veda la raccolta dei frammenti curata da É. DES PLACES: *ATTICUS, Fragments* (= «Collection des Universités de France») Paris 1977. Il frammento qui citato è il primo della raccolta (pp. 37 – 39). Su Attico vedi la nota critico-bibliografica curata dallo stesso É. DES PLACES nell’introduzione alla *Praep. Evang.* 14–15, SCh 338, Paris 1987, pp. 16–18; nonché C. MORESCHINI, *Attico: una figura singolare del medioplatonismo*, in *Aufstieg...* 2,36,1, Berlin – New York 1987, pp. 477–491.

<sup>217</sup> EUSEB. *Praep. Evang.* 11,2,1, edd. G. FAVRELLE – É. DES PLACES, SCh 292, pp. 56–58.

sua, nel frammento del *Peri philosophias* citato da Eusebio, conferma la tripartizione della filosofia in Platone, proponendo, però, un ordine differente: “Platone (...) per primo divide (la filosofia) in tre parti, ed affermò che la prima studia la natura dell’universo, la seconda le cose umane, la terza i ragionamenti (...): distinse dunque la conoscenza filosofica dell’universo, la politica, e la logica”.<sup>218</sup>

“In un modo simile, ma molto prima che Platone nascesse, hanno filosofato gli Ebrei”, afferma a questo punto Eusebio:<sup>219</sup> e di qui prende le mosse per un sistematico confronto tra diverse questioni di etica, di logica e di fisica presso i Greci e presso gli Ebrei. I quadri del sapere filosofico per Platone e per Mosè sono alla fine gli stessi: ma – a parte la sottolineatura della netta anteriorità degli Ebrei nella formulazione della filosofia tripartita – Eusebio intende dimostrare che in ogni questione parallelamente affrontata da Platone e da Mosè “tutto ciò che Platone ha detto di buono concorda con le dottrine di Mosè, e ciò che egli invece pensò in dissonanza con Mosè e con i profeti non concorda neppure con la ragione”.<sup>220</sup>

In particolare Eusebio affronta il discorso sulle credenze morali degli Ebrei e sul loro studio della logica, rispettivamente nei capitoli quarto e quinto del libro undicesimo: dopodiché il campo rimane aperto a un confronto tra la fisica presso i Greci (segnatamente Platone) e presso gli Ebrei (con particolare riferimento a Mosè). Possiamo anzi affermare che da questo punto della *Praeparatio* lo spazio concesso alla fisica si fa assolutamente preponderante.

Impostando tale confronto, Eusebio afferma che tanto presso gli Ebrei quanto presso i Greci la fisica si articola

---

<sup>218</sup> *Ibidem* 11,3,6-9, p.62.

<sup>219</sup> *Ibidem* 11,3,10.

<sup>220</sup> *Ibidem* 11,28,19, p. 198.

nella contemplazione delle realtà intelligibili e incorporee, e nello studio delle realtà sensibili:<sup>221</sup> si tratta in ogni caso, presso i Greci, di un campo di indagine ampiamente esoterico, appena parzialmente accessibile alla gente comune.<sup>222</sup> Il discorso procede nell'undicesimo libro, sempre in un serrato confronto tra gli Ebrei e i Greci, con una rassegna di fondamentali problemi, quali la natura dell'essere, l'ineffabilità e l'unicità di Dio, la causa seconda, l'essenza del bene, il mondo delle idee, l'immortalità dell'anima, l'universo, la sua creazione e la sua trasformazione, la resurrezione dai morti, la fine del mondo.

Nei libri dodicesimo e tredicesimo – nei quali Eusebio si propone di completare il puntuale confronto tra la speculazione platonica e le dottrine ebraiche – l'argomentazione oscilla invece tra problemi vari di etica e di fisica. Più precisamente, il libro dodicesimo affronta questioni prevalentemente connesse con il problema pratico dell'educazione alla virtù: segnatamente l'eccellenza della fede tra le virtù, l'educazione alla fede, i requisiti morali dei capi, il profilo del giusto, il paradiso, l'origine della donna dall'uomo, la vita agli inizi dell'umanità, il diluvio; la vera educazione, che è educazione alle realtà divine e alla virtù; i cantici e gli inni utili a tale educazione, la lotta alle passioni; l'anima, responsabile delle buone e delle cattive azioni dell'uomo; il vero filosofo, i falsi ragionamenti, la menzogna come minor male, ancora l'educazione alla virtù, la ricchezza e la povertà, l'onore dovuto ai genitori, gli schiavi; furti e danni, e loro punizione; similitudini, divisione del popolo in tribù, il luogo per la costruzione della città, ancora l'educazione, il pensiero degli atei.

---

<sup>221</sup> *Ibidem* 11,7,1, p. 88.

<sup>222</sup> *Ibidem* 11,7,10–12, pp. 92–94.

Il successivo discorso su Dio chiude il dodicesimo libro e apre il tredicesimo, siglando contemporaneamente, almeno in parte, il passaggio dalla *praxis* alla *theoria*: così – benché non manchino nel tredicesimo libro questioni squisitamente morali, come quelle relative al comportamento dell'uomo dinanzi alla morte, o quella relativa all'amore omosessuale – tornano i grandi temi della fisica, e cioè i fondamentali discorsi su Dio e sull'anima.

Gli ultimi due libri – il quattordicesimo e il quindicesimo – ampliano il raggio d'osservazione della filosofia greca finora limitato prevalentemente a Platone, come s'è detto, e offrono una vasta analisi che dai fisici presocratici giunge – attraverso Socrate, Platone e Aristotele – fino alle scuole dell'età ellenistica: se, dunque, vi è una novità in questa impostazione diacronica della riflessione – che si fa in tal modo maggiormente attenta all'evoluzione del pensiero dei Greci –, i contenuti della riflessione stessa restano quasi esclusivamente legati all'area della fisica, con riferimento sia alla contemplazione delle realtà intellegibili e incorporee (come i discorsi su Dio, sull'origine dell'universo, sull'anima e sulla sua immortalità), sia allo studio delle realtà sensibili (come i discorsi sul sole, sulla luna, sui pianeti e sulle stelle, sulla terra e sul mare).

#### 4. Conclusioni

Resta così dimostrato il massimo rilievo concesso dall'apologia di Eusebio alla fisica, come terreno privilegiato del confronto filosofico-teologico tra gli Ebrei e i Greci.

Loggettiva preponderanza della fisica può forse spiegare la tripartizione eusebiana della filosofia, per cui la fisica stessa risulta collocata all'ultimo posto, cioè nella posizione altre volte riservata alla logica. Di fatto, Eusebio nella *Praeparatio* non segue né l'ordine proposto da Attico (etica,

fisica, logica: è questa la successione che verrà accolta da Agostino, e che sembra risalire ad Antioco d'Ascalona),<sup>223</sup> né quello formulato da Aristocle (fisica, etica, logica: è que-

---

<sup>223</sup> E' ben noto che di Antioco – come di Filone di Larissa: cfr. *infra*, nota 224 – restano solo frammenti e testimonianze. Riguardo ad Antioco, mi riferisco in particolare al discorso di Varrone in CICER. *Acad.* 1,5, ed. O. PLASBERG, Lipsiae 1922 [= Stuttgart 1961<sup>2</sup>], p. 8: « Fuit (...) philosophandi ratio triplex, una de vita et moribus, altera de natura et rebus occultis, tertia de disserendo ». Secondo P. BOYANCÉ, *Cicéron et les parties de la philosophie...*, p. 128, nota 5, Varrone non soltanto riporta con fedeltà l'insegnamento del suo maestro, ma è senz'altro il « porte-parole d'Antiochus ». A tale tripartizione sembra ispirarsi pure AUGUST. *De civit. Dei* 8,4, edd. B. DOMBART – E. KALB, CChL 47, Turnholti 1955, pp. 220 s.: « Plato (...) philosophiam (...) in tres partes distribuit: unam moralem, quae maxime in actione versatur; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum determinatur a falso ». Ma subito dopo Agostino – impegnato a rileggere lo schema in prospettiva teologico-trinitaria – muta in questi termini la successione: in Dio è presente la « causa subsistendi », la « ratio intellegendi » e l' « ordo vivendi; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intelligitur pertinere ». E conclude: « Si enim homo ita creatus est, ut per id, quod in eo praecellit, attingat illud, quod cuncta praecellit, id est unum verum optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus unus expedit: ipse quaeratur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia » (*ibidem*). Coerentemente a quest'ultimo schema cfr. pure AUGUST. *De civit. Dei* 11,25, edd. B. DOMBART – E. KALB, CChL 48, Turnholti 1955, pp. 344-345. G. MADEC, *Saint Ambroise et la philosophie* (= « Études Augustiniennes »), Paris 1974, pp. 193-199, confronta la tripartizione agostiniana con Ambrogio e Origene. Lo studioso è del parere che certamente Ambrogio, e probabilmente Origene, presentino già « une appropriation des trois formes de la sagesse aux personnes divines » ; « mais les intentions qui président à la combinaison des trois parties de la sagesse et des trois personnes divines diffèrent profondément ». Sulla divisione origeniana della filosofia, sulle sue fonti e la sua fortuna, cfr. H. CROUZEL, *Origène et la philosophie* (= « Théologie », 52), Paris 1962, pp. 22-25 ; P. HADOT, *La métaphysique de Porphyre*, in *Porphyre* (= « Entretiens sur l'Antiquité classique », 12), Vandoeuvres – Genève 1965, pp. 127-129.

sto lo schema seguito dai più, a partire dallo stesso Senocrate e da Filone di Larissa).<sup>224</sup> La fisica nella tripartizione eusebiana è situata piuttosto al punto d'arrivo della speculazione filosofica, e la logica è strumentale ad essa.

Ma assai più cospicua è la domanda sulle ragioni della particolare rilevanza assunta dalla fisica nella *Praeparatio*. Mi limito – a mo' di conclusione – ad accennare a tre ordini di motivazioni.

In generale, occorre riconoscere che nell'età ellenistica non esiste un confine preciso tra fisica e metafisica: nella discussione dei classici problemi su Dio, l'anima e il mondo, la fisica giunge ad identificarsi di fatto con la metafisica. Essa è – infine – l'ambito nel quale più propriamente i guadagni del platonismo vengono salvati.

In particolare, va considerata la prospettiva della *Praeparatio*: precisamente la prospettiva del confronto tra le dottrine degli Ebrei (soprattutto Mosè) e dei Greci (soprattutto Platone), nell'intento di sollevare i cristiani dall'accusa di aver preferito la cultura dei "barbari" – tali sono gli Ebrei nella polemica pagana – a quella degli Elleni. Ora, la logica risulta immediatamente un terreno inadeguato ai fini di tale confronto apologetico, poiché essa nella Bibbia – e in particolare nel Pentateuco – non si esprime affatto in forma sistematica; e se Eusebio arriva a indicare l'esistenza di una logica anche nelle Scritture veterotestamentarie, lo fa in un modo certo insoddisfacente.<sup>225</sup> Restano l'etica e la fisica. E' noto che la

<sup>224</sup> Cfr. CICER. *Lucullus* 36; 41; 46, ed. O. PLASBERG, pp. 84, 92, 99: "In tres igitur partes distributa sapientia est. Primum ergo si placet quae de natura rerum sint quaesita videamus (...); veniamus nunc ad bonorum malorumque notionem (...); venio enim iam ad tertiam partem philosophiam ». Il riferimento critico fondamentale resta P. BOYANCÉ, *Cicéron et les parties de la philosophie...*, pp. 129 s. e nota 2.

<sup>225</sup> Così G. FAVRELLE nell'introduzione a *Praep. Evang.* 11, Sch 292, p. 30. La Favrelle nota poi l'ambiguità dell'uso eusebiano di *loghikos* in *Praep. Evang.* 11,5,8 (*ibidem*, pp. 70 s.), ove il termine è impiegato in senso formale e vengono confuse le nozioni di logica e di stile.

legittimazione eusebiana della *metalepsis* poggia fondamentalmente sulla constatazione che i Greci per primi si sono abbondantemente riforniti con le dottrine di questi “barbari”, e ne sarebbero prova i numerosi e non casuali punti d'accordo tra la filosofia di Platone e la filosofia di Mosè. In tale prospettiva apologetica conveniva a Eusebio valorizzare come terreno di confronto non tanto l'ambito speculativo dell'etica platonica, irrimediabilmente compromessa in vistosi esiti aporetici (comunismo delle donne, elogio della pederastia...), quanto piuttosto l'ambito nel quale in massimo grado Platone si imponeva come guida verso l'alto: esattamente l'ambito definito nella tripartizione di Attico e di Aristocle come quello della fisica platonica.

D'altra parte, proprio la fisica – come già abbiamo rilevato – era il terreno di maggiore tangenza tra il filosofo e il teologo. E la posizione di privilegio concessa da Eusebio alla fisica del filosofo – la fisica di Platone e, in ultima istanza, di Mosè – è il risvolto della sua convinta adesione alla *philosophia kai eusebeia* e del suo radicale rifiuto della *diepseusmene theologia*. La pretesa porfiriana di mescolare la filosofia con la teologia – e dunque, con riguardo alle rispettive tripartizioni, la “fisica filosofica” con la “fisica teologica” – secondo Eusebio è priva di qualsiasi legittimità.<sup>226</sup> E mentre i “falsi miti” di Porfirio restano senza scampo oggetto di *apoleipsis*, i “retti ragionamenti” degli Ebrei su Dio, l'anima e il mondo, già argomento di *metalepsis* da parte di Platone, continuano ad esserlo da parte dei cristiani.

---

<sup>226</sup> Cfr. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus* (= «Études Augustinennes»), 1, Paris 1968, p. 481 ; J.J. O'MEARA, *Porphyry's Philosophy from Oracles in Eusebius's Praeparatio Evangelica and Augustine's Dialogues of Cassiciacum*, «Recherches Augustiniennes» 6 (1969), pp. 107-119.



# La polis nella riflessione di Hannah Arendt<sup>227</sup>

Emilio Giachino

*“Nessuno, ai nostri giorni, ha colto decisamente l'idea dell'antica polis e l'ha illuminata nella stessa misura in cui l'ha fatto Hannah Arendt” (Dolf Sternberger).*

Per analizzare in profondità la condizione umana nella modernità occorre realizzare una distanza che consenta di osservarla nella sua globalità: la polis classica, secondo Hannah Arendt, consente tale lontananza. Ne risulta una

---

<sup>227</sup> Nel vasto panorama della riflessione etico-politica contemporanea ha assunto una rilevanza particolare il pensiero di Hannah Arendt (1906-1975), ebrea, nata nei pressi di Hannover, allieva dal 1924 al 1929 di Heidegger all'università di Marburgo. Arrestata nel 1933, riuscì a fuggire a Praga, poi a Ginevra e a Parigi, infine nel 1941 a New York. Nel 1960 seguì come inviata di un giornale a Gerusalemme il processo al nazista Eichmann, che la indusse e riflettere sulla “banalità del male”. Dal 1956 insegnò all'università di Berkeley e, successivamente, all'università di Chicago e alla New School for Social Research di New York. La prima opera significativa della Arendt, pubblicata negli Stati Uniti, è *Le origini del totalitarismo* (1951). Nel 1958 pubblica *La condizione umana*, noto anche con il titolo *Vita activa*. L'ultima opera, rimata incompiuta e pubblicata postuma nel 1978, porta il titolo di *La vita della mente*. I passi citati sono tratti da *Vita activa*, Studi Bompiani, Milano 1989<sup>2</sup>

lettura acuta e stimolante dell'esperienza politica greca e delle ragioni che separano noi moderni da quella.

Ci limiteremo a sottolineare alcuni aspetti più significativi dell'analisi della Arendt, consapevoli che quello che proponiamo non è che uno dei molteplici percorsi che si possono compiere attraverso la fitta selva di pensieri che costituisce quel capolavoro che è *Vita activa*.

La riflessione sulla polis si colloca all'interno di una più vasta analisi della "condizione umana" (*The human condition* è il titolo originale dell'opera pubblicata a Chicago nel 1958) che Hannah Arendt pensa debba essere letta a partire dalle categorie fondanti della *pluralità* e della *natalità*.

Non è sorprendente che colei che ha condotto ne *Le origini del totalitarismo* un'analisi spietata della forma più radicale di negazione della pluralità e di ogni possibilità di azione che l'umanità abbia mai conosciuto, ritenga che la pluralità, cioè il fatto che "noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà" (p. 8), sia "la condizione di ogni vita politica"(p.7).

La ricerca, per altro, di un nuovo principio che consenta di pensare la pluralità come originaria e non come momento di una sintesi, che la inglobi unificandola in una Totalità superiore, rimuovendo le premesse filosofico-concettuali nelle quali ha trovato un humus favorevole il totalitarismo politico del nostro secolo, costituisce il motivo ispiratore della riflessione di altri grandi pensatori contemporanei di origine ebraica, da Franz Rosenzweig a Emmanuel Levinas<sup>228</sup>.

---

<sup>228</sup> Franz Rosenzweig (1886-1929) in particolare ne *La stella della redenzione* (1921) si oppone ad ogni filosofia che, in nome di una conoscenza totalizzante, rifiuta o tenta di negare la finitudine dell'esistenza e la trascendenza. Emmanuel Levinas (1905-1995) in *Totalità e infinito* (1965) concepisce il creazionismo biblico come principio fondante l'alterità, in quanto la creazione *ex nihilo* introduce una discontinuità, una "separazione" fra creatore e creatura, negando ogni possibile Totà-

Per la Arendt il principio della pluralità va cercato nella *natalità*: questa non va intesa unicamente nel suo significato biologico, ma come proprietà essenziale dell'uomo, e consiste nella capacità di dare inizio (*αρχειν*, *agere*). La natalità è propria, quindi, in particolare dell'agire umano, poiché esso dà inizio a qualcosa.

La *pluralità*, che non è mera molteplicità di individui tutti uguali, ma è la "paradossale pluralità di esseri unici" (p. 128), è la condizione per la quale gli individui sono superiori alla specie, sono diversi, seppur uguali. Ogni nascita, infatti, è un inizio, un venire al mondo di qualcuno che non c'era, l'irruzione del nuovo nel corso ricorrente e identico della specie; solo la nascita dà origine ad una vera pluralità che non sia semplice moltiplicazione numerica di individui identici. Idea che la Arendt ritrova già in S. Agostino, il quale afferma che con la creazione dell'uomo entrò nel mondo il principio di ogni vero e autentico inizio, cioè la libertà: "[*Initium*] ergo ut esset, *creatus est homo, ante quem nullus erat*" (*De civitate Dei*, 12, 20).

Pluralità e natalità risulteranno le condizioni fondamentali di ogni autentico agire e, in particolare, le condizioni essenziali dell'agire politico.

Il mondo greco ha concepito la vita politica come la forma più alta della *vita activa* (*βίος πρακτικός*), la sola veramente degna dell'uomo, poiché aveva confinato nella sfera delle attività inferiori il lavoro (*πονός*) e l'opera (*ποίησις*), che si esercitano nell'ambito della casa e soddisfano le necessità della vita. Dall'analisi, di derivazione aristotelica, delle tre modalità dell'attività umana, il lavoro, l'opera e l'azione, prende avvio la riflessione politica arendtiana.

---

lità in cui gli enti siano assorbiti e compresi. Entrambi i pensatori hanno trovato nell'ebraismo, piuttosto che nell'ontologia di derivazione greca i principi a partire dai quali opporsi al totalitarismo.

Il *lavoro* ha la funzione di riprodurre quotidianamente i beni necessari alla vita, e quindi destinati alla distruzione per garantire la conservazione della vita stessa, e condanna l'uomo, novello Sisifo, a logorarsi nella fatica per continuare un'attività che non ha altro fine che la distruzione-consumazione del frutto della fatica medesima.

Se lo scopo del lavoro è garantire la mera sopravvivenza, lo scopo dell'*opera* (ποιειν, εργαζεσθαι) è produrre un mondo di cose che durano e che, pertanto, vanno a costituire il mondo, l'ambiente umano e culturale nel quale gli uomini vivono.

Mentre lavoro e opera, pur essendo spesso compiuti insieme con altri e per altri, possono anche prescindere dall'esistenza di altri, poiché possono trovare già il loro compimento nella soddisfazione di mere necessità individuali, l'*azione* "mette in relazione diretta gli uomini senza la mediazione di cose materiali" (p.7).

I greci hanno confinato nella sfera delle faccende domestiche e del privato il lavoro e l'opera, spesso riservandoli allo schiavo, e attribuito alla dimensione pubblica solamente l'azione; il mondo moderno, invece, con la sua esaltazione del lavoro e dell'uomo come lavoratore e produttore (*animal laborans* e *homo faber*), ha finito per assorbire tutta l'attività sociale dell'uomo nel lavoro. Nella società dei consumi, anche l'opera si va sempre più assimilando al lavoro, poiché anche i prodotti dell'operare sono destinati sempre più al consumo e alla distruzione.

E la libertà, che l'antico realizzava nella sfera della polis, l'uomo contemporaneo realizza quasi unicamente nello spazio del privato, determinando così il paradosso di una società di lavoratori senza lavoro, che pensano alla propria libertà e alla propria realizzazione nello spazio privato del tempo libero. Così la vita pubblica, che nell'antica polis si attuava nella vita politica e nell'agire insieme, nel quale si realizzava la natura specifica dell'uomo, viene

ora ad essere interamente assorbita nella vita sociale, nel lavorare e operare collettivamente.

L'analisi della polis si sviluppa a partire da questo sfondo concettuale.

Essa prende le mosse dalle note definizioni aristoteliche dell'uomo come ζῶον πολιτικόν e come ζῶον λογὸν ἔχον. Da questa duplice definizione discendono due conseguenze fondamentali: innanzitutto che non si debba considerare "politico" ogni comportamento sociale dell'uomo, ma occorra anzi distinguere la "natura politica" dell'uomo dalla sua "naturale socievolezza", poiché questa non è propria dell'uomo soltanto, ma di tutti quegli animali che vivono in gruppi organizzati, né si manifesta esclusivamente nella polis, poiché anche la sfera domestica comprende rapporti con altri, ma caratterizzati dal dominio e dalla forza; in secondo luogo, che sono l'*azione* e il *discorso* a costituire le modalità fondamentali del rapporto fra i cittadini fondato sull'uguaglianza, a differenza dei membri della famiglia antica che si trovano, invece, tutti sottomessi all'autorità del *paterfamilias*.

L'*uguaglianza* infatti è la vera essenza e la condizione prima della libertà politica: liberi sono infatti coloro che non governano, cioè non dominano su altri, e non sono governati, cioè non sono soggetti al dominio di altri. In questo senso essenziale la città realizza la condizione della *pluralità* e porta a compimento la "natura" politica dell'uomo.

Solo tra eguali è possibile il potere, e infatti la tirannide, poiché presuppone il dominio di uno su tutti gli altri che gli sono sottomessi, e priva gli uomini della possibilità di agire e di parlare, imita la forma di dominio che caratterizza la sfera privata, domestica. La tirannide non è quindi propriamente una forma di governo, sia pure degenerato, cioè una forma politica, bensì una modalità di dominio non pubblico.

Come già ricordava Aristotele in un passo famoso della *Politica* (A 2, 1252 b 27 - 1253 a 29), la città nasce non per soddisfare le necessità della vita (alle quali rispondono già la famiglia e la comunità di villaggio), ma per realizzare le condizioni di una "buona esistenza" (εὐδαιμονία), cioè per portare a compimento la natura politica dell'uomo. In questo senso pregnante va intesa l'affermazione di Aristotele che "la polis è prima della famiglia e del villaggio, in quanto è il fine" (*Politica, ibidem*)

Nell'età moderna, invece, la società prende il sopravvento sulla *polis*, fino a non consentire quasi più di cogliere la distinzione essenziale fra l'una e l'altra. La crisi moderna della *vita activa* è strettamente legata all'affermazione della società. Nella *polis* i cittadini, pur essendo eguali, si differenziano attraverso l'azione, diventando in tal modo individui: l'individualità nasce e si manifesta nella sfera pubblica dove gli individui competono fra di loro nelle azioni e si distinguono ed eccellono. In questo senso la polis è il luogo dell'"apparire".

Nella società invece gli individui tendono a comportarsi sempre più in modo conformistico: essa non si aspetta che gli individui *agiscano*, ma che *si comportino* in modo conformistico. La società mortifica l'individuo e ciò spiega la ribellione moderna contro di essa e la scoperta della *privacy* come l'unico spazio in cui l'individuo potrebbe essere finalmente se stesso.

La *privacy* nasce ed è concepita come rimedio contro la sfera sociale e non contro la sfera pubblica che, invece, "manifesta" e fa "apparire" l'individuo. Le pagine in cui la Arendt sviluppa la critica contro il livellamento della società rinviano inevitabilmente alle pagine esemplari di *Sein und Zeit* del suo maestro Martin Heidegger sulla tirannia del Si (*Man*) e riprendono le riflessioni sul totalitarismo come sistema che incombe sulla società moderna che tende ad annullare la possibilità di agire e riduce gli individui a massa conformista pronta per la tirannide.

La valorizzazione moderna della sfera privata, del tutto inconcepibile per l'antico greco, indica la distanza che separa i greci dai moderni.

In sostanza, la Arendt oppone all'essere-con-gli-altri inautentico, rappresentato dalla società di massa, l'essere-con-gli-altri autentico rappresentato dalla polis, nella quale si realizza pienamente il *τελος* dell'uomo, la sua libertà. Nella società moderna si è persa questa dimensione, poiché in essa la libertà è goduta nello spazio privato, al riparo dalle ingerenze della società, ma lontano dal rapporto attivo con gli altri, che si incontrano solamente nel lavoro e nel tempo libero, "privato". La società moderna ha confinato il rapporto autentico con l'altro nello spazio privato. L'altro "sociale" è incontrato nella sfera della produzione, del consumo o del tempo libero. L'economicismo di Marx, secondo la Harendt, è esso stesso espressione della perdita della dimensione politica come dimensione pubblica. La "modernità" di Marx sta in questo: egli condivide con larga parte del pensiero e della vita moderni l'idea che l'economico sia la dimensione fondante i rapporti umani, mentre per il greco l'economico è circoscritto all'ambito del privato, rappresenta la necessità alla quale l'uomo è sottomesso, ma dalla quale deve liberarsi per realizzare quella che è la sua vera natura, il suo fine.

Porre lo stato come "primo per natura", come fa Aristotele, significa porre il *βίος πολιτικός* come *τελος* dell'uomo. Questo è ciò che i greci hanno compreso a differenza dei persiani, che non essendo liberi, costituiscono una sola grande "famiglia", poiché il loro stare insieme è del tutto simile allo stare insieme nella famiglia i cui membri sono sottomessi all'autorità dispotica del *paterfamilias*.

Rispetto all'essere-con-gli-altri moderno che, come si è visto, è per lo più un lavorare e un operare con gli altri,

l'essere-con-gli-altri dei Greci è un *agire-con-gli-altri* e un *parlare-con-gli-altri*.

Si può, pertanto sotto questo aspetto, avvicinare anche Hannah Arendt ai teorici dell'etica del discorso<sup>229</sup>, poiché anche per la pensatrice ebraica il discorso non è solo uno strumento, una *τεχνη*, ma è una modalità d'essere, è l'autentica natura dell'uomo (*ζωον λογον εχον*). *Vita activa* è anche una vibrante protesta contro la perdita di un'autentica apertura agli altri, che non possono ridursi ad essere esclusivamente il tramite necessario tra ognuno di noi e le cose che non saremmo in grado di procurarci da noi stessi. La modernità ha sostituito con la "cura" per le cose e per le merci l'attenzione agli altri e con l'*animal laborans* lo *ζωον λογον εχον*.

*L'azione* presenta alcuni caratteri fondamentali che la Arendt analizza nel capitolo centrale dell'opera. L'azione è "l'esclusiva prerogativa dell'uomo [...] ed essa sola dipende interamente dalla costante presenza d'altri" (p.18).

Essa è, innanzitutto, espressione della natalità, in quanto solamente essa dà inizio a qualcosa di nuovo. "Agire, nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, "incominciare", "condurre", e anche "governare"), mettere in movimento qualcosa (che è il significato originale del latino *agere*). Poiché sono *initium*, nuovi venuti e iniziatori, gli uomini prendono l'iniziativa, sono pronti all'azione [...] È nella natura del cominciamento che qualcosa di nuovo possa iniziare senza che possiamo prevederlo in base ad accadimenti precedenti. Questo carattere di sorpresa ini-

---

<sup>229</sup> Con l'espressione "etica del discorso" si designa una corrente importante del pensiero contemporaneo, i cui massimi rappresentanti sono Jurgen Habermas(1929) e Otto Apel (1922), che riflette sugli a priori, specie di natura etica, che il discorso presuppone.

ziale è inerente a ogni cominciamento e a ogni origine. [...] Il nuovo quindi appare sempre alla stregua del miracolo. Il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile. E ciò è possibile solo perchè ogni uomo è unico e con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità. Di questo qualcuno che è unico si può fondatamente dire che prima di lui non non c'era nessuno" (pp. 128-129). La pluralità che caratterizza il mondo umano non è solamente una pluralità determinata da individui numericamente distinti gli uni dagli altri, ma pluralità *qualitativa* di individui che conservano una capacità di iniziare e di rinnovare che esclude la pura ripetizione dell'identico. Ed è per questa ragione che il teatro è l'arte politica per eccellenza, poiché essa sola consiste totalmente nelle azioni con gli altri uomini.

Ora, poichè l'ambito dell'azione è la pluralità, ogni azione dell'uomo si inserisce inevitabilmente in un contesto di altre azioni, in un intreccio di relazioni umane già esistente. Nel dare inizio a qualcosa, ogni azione non si pone, però, mai come inizio assoluto; essa si colloca in un punto determinato di una storia, segnandone lo sviluppo successivo, senza che sia possibile per il soggetto agente stesso prevederne interamente le conseguenze e, quindi, senza che gliene si possa attribuire la responsabilità esclusiva. "L'attore si muove sempre tra gli altri esseri agenti, e in relazione con loro, non è meramente "uno che fa" ma sempre e nello stesso tempo "uno che subisce". [...] L'azione, qualunque ne sia l'origine, agisce in un medium in cui ogni reazione diventa una reazione a catena e dove ogni processo è causa di nuovi processi. Poichè l'azione riguarda esseri capaci a loro volta di agire, la reazione, oltre che una risposta, è sempre una nuova azione che inizia qualcosa di proprio, e influisce autonomamente su

altri" (p. 139). Il fatto che l'azione non possa non inserirsi in un tessuto di relazioni preesistente mostra che lo spazio proprio dell'azione sono le relazioni con gli altri uomini su un piano di eguaglianza e di libertà. Solo tra eguali che sono in condizione di agire liberamente l'azione può compiersi. (Nel mondo umano non è possibile "fare" nulla, a meno di ridurre gli uomini a cose materiali.)

Il fatto che ogni azione, inserendosi nel tessuto delle altre azioni, determini una reazione a catena ("anche il più piccolo atto nelle circostanze più limitate ha in sé il germe della illimitatezza, perché un solo atto, e qualche volta una sola parola, basta a mutare ogni costellazione di atti e parole"(*ibidem*)) evidenzia un altro carattere essenziale dell'agire che consiste nella *assoluta mancanza di limiti*: gli effetti di un'azione e del suo intrecciarsi con gli altri è in qualche modo inarrestabile. "Limitazioni e confini esistono nella sfera degli affari umani, ma non presentano mai una struttura che possa opporsi efficacemente all'impeto con cui ogni nuova generazione deve inserirsi" (*ibidem*) e quindi alle trasformazioni che ne conseguono.

Sarà proprio il pensiero del peso insopportabile della responsabilità che inchioderebbe ogni uomo alle conseguenze derivanti da ogni singola azione che porterà a scoprire la *facoltà di perdonare* come l'unico rimedio di fronte all'ineluttabilità delle conseguenze solo in minima parte conosciute e intenzionalmente volute. Il perdono è strettamente connesso con la facoltà di agire e H. Arendt riconosce che non i greci, che conoscono la pietà, ma non il perdono, ma Gesù ha colto la sua essenziale connessione con l'agire umano. "A scoprire il ruolo del perdono nel dominio degli affari umani fu Gesù di Nazareth"(p.176). Il perdono è una delle esplicazioni più vere della natalità. "L'atto del perdonare non può mai essere previsto; è la sola reazione che agisca in maniera inaspettata e che quindi ha in sé, pur essendo una reazione, qualcosa del carat-

tere originale dell'azione. Perdonare, in altre parole, è la sola reazione che non si limita a reagire, ma agisce in maniera nuova e inaspettata. La libertà contenuta nell'insegnamento di Gesù è la libertà dalla vendetta che imprigiona chi fa e chi soffre nell'automatismo implacabile del processo dell'azione, che non ha in sé alcuna tendenza a finire"(pp. 176-177).

L'altro carattere che l'azione evidenzia è la *fragilità*: nulla è più fragile del risultato dell'azione, infinitamente più precario del frutto del lavoro o dell'operare. "La fragilità delle istituzioni e delle leggi umane [...] deriva dalla condizione umana della natalità ed è del tutto indipendente dalla fragilità della natura umana" (p. 139). Dotate di una resistenza alla distruzione e al decadimento molto inferiore a quella che oppongono i prodotti del lavoro e dell'opera, esse sono esclusivamente affidate alla volontà comune degli uomini di custodirle, di tramandarle e di accoglierle.

L'intreccio delle azioni, l'impossibilità di isolare il filo delle conseguenze di una qualsiasi dalla trama prodotta dalle innumerevoli altre rende assolutamente imprevedibile ed incerto il futuro e sollecita un qualche fattore che conferisca sicurezza e continuità all'agire dell'uomo. Esso si trova nella *facoltà di fare promesse*. Espressione della libertà, e della precarietà e del rischio che inevitabilmente l'accompagna, e insieme difesa contro l'assoluto iniziare da capo e contro la distruzione che sempre incombe su ogni azione umana, la promessa rende meno incerta la vita e le scelte umane. "L'imprevedibilità che l'atto di promettere almeno in parte dissolve è di duplice natura: scaturisce simultaneamente dall'"oscurità del cuore umano", cioè dalla fondamentale fluidità dell'uomo che non può garantire oggi chi sarà domani, e dall'impossibilità di predire le conseguenze di un atto in una comunità di eguali dove tutti hanno la stessa facoltà di agire. L'impossi-

bilità per l'uomo di fare affidamento su se stesso o di avere una completa fede in sè è il prezzo che gli esseri umani pagano per la libertà; e l'impossibilità di rimanere l'unico padrone di ciò che fa, di conoscere le conseguenze dei nostri atti, di contare sul futuro è il prezzo che l'uomo paga per la pluralità e la realtà, per la gioia di abitare insieme con gli altri un mondo la cui realtà è garantita per ciascuno dalla presenza di tutti"(p. 180).

E così ancora riassume le acute e profonde pagine dedicate all'analisi del carattere processuale dell'azione e delle sue conseguenze: "Il rimedio contro l'irreversibilità e l'imprevedibilità del processo avviato dall'azione non scaturisce da un'altra facoltà superiore, ma è una delle potenzialità dell'azione stessa. La redenzione possibile dall'aporia dell'irreversibilità - non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo - è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e di mantenere delle promesse. Le due attività si completano perchè una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato, i cui "peccati" pendono come la spada di Damocle sul capo di ogni nuova generazione; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, quale è il futuro per definizione, isole di sicurezza, senza le quali nemmeno la continuità, per non parlare di una durata di qualsiasi genere, sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini"(p. 175).

La polis rappresenta l'ambito privilegiato dell'azione e del *discorso*, le forme più alte della *vita activa*, le forme autenticamente pubbliche dell'attività umana, poichè il lavoro e l'opera si collocano nell'ambito della sfera domestica. L'azione è "l'esclusiva prerogativa dell'uomo [...] ed essa sola dipende interamente dalla costante presenza d'altri" (p.18).

Le due famose definizioni aristoteliche dell'uomo come ζῶον πολιτικόν e come ζῶον λόγον ἔχον appaiono quindi profondamente correlate: infatti la forma per eccellenza in cui si esprime l'agire-con-gli-altri-uomini nella polis è il discorso.

H. Arendt mette in evidenza il significato etico-politico del discorso che, rivolgendosi ad altri, istituisce una relazione fra eguali, poiché può esistere veramente solo tra eguali.

Il discorso è innanzitutto rivelativo di colui che parla; anche l'azione possiede questo carattere rivelativo, ma solo perchè non può non essere accompagnata dalla parola. Un'azione non accompagnata da parola risulta incomprensibile. "Nessun'altra attività umana esige il discorso nella stessa misura dell'azione. [...] Agendo e parlando gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano, mentre le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce. [...] Si può nascondere "chi si è" solo nel completo silenzio e nella perfetta passività" (p. 130).

Affinchè il discorso e l'azione abbiano una funzione rivelativa devono avvenire in presenza di altri. Senza la presenza d'altri l'azione diviene una semplice realizzazione, mentre il discorso è semplicemente privo di senso. Perciò lo spazio autentico del discorso è la polis dove gli altri si incontrano in un rapporto autentico tra eguali. La crisi della polis è dunque anche l'eclissarsi della possibilità di un discorso autentico e l'imporsi di messaggi che sono o "chiacchiera" o mezzo di indottrinamento che mira al conformismo.

Quindi il discorso è la forma per eccellenza della relazione politica e la polis è il luogo dove gli uomini parlano; il *potere* stesso scaturisce dal discorso. Scrive a questo pro-

posito la Arendt: “il potere è realizzato solo dove parole e azioni si sostengono a vicenda, dove le parole non sono vuote e i gesti non sono brutali, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare realtà, e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà” (p. 146). Il potere è concepito essenzialmente in termini di potenzialità, di capacità di agire; è “ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell'apparire fra uomini che agiscono e parlano”. “Scaturisce fra gli uomini quando agiscono insieme, e svanisce appena si disperdono”, è “ciò che tiene unite le persone dopo che il momento fuggevole dell'azione è trascorso [...]; e ciò che, nello stesso tempo, le persone mantengono in vita stando insieme” (p. 147).

Tale caratterizzazione del potere consente di distinguerlo chiaramente dalla forza e dalla violenza; e infatti “mentre la forza è la qualità naturale di un individuo separatamente preso, il potere scaturisce fra gli uomini quando agiscono assieme, e svanisce appena si disperdono [...] il potere è straordinariamente indipendente da fattori materiali, sia in termini di numeri che di mezzi” (*ibidem*); e ancora: “chiunque, per qualsiasi ragione, si isola e non partecipa a questo essere insieme perde potere e rimane impotente, per grande che sia la sua forza e per quanto valide le sue ragioni” (p. 148). “La sola alternativa al potere non è la forza fisica - che non ha scampo di fronte al potere - ma la costrizione fisica [...]. Ma mentre la violenza può distruggere il potere, non può mai sostituirlo” (*ibidem*).

In questo contesto si inseriscono alcune importanti considerazioni sulla tirannide: essa - si è visto sopra -, isolando gli uomini e impedendo che parlino e quindi agiscano, non è propriamente una forma di governo; ma, in secondo luogo, il tiranno, pur privando gli altri del potere, non è potente, anzi pur possedendo il massimo della

forza si trova in una condizione di tragica impotenza, come è provato dal fatto che quando gli uomini rifiutano il loro confinamento nel privato, i regimi tirannici si dileguano, rivelando tutta l'impotenza che si accompagnava alle manifestazioni di forza in cui si esaltavano. Infatti, osserva la Arendt, "la rivolta popolare contro governanti materialmente forti, può generare una potenza quasi irresistibile, anche se rinuncia all'uso della violenza di fronte a forze materialmente troppo superiori. Chiamarla "resistenza passiva" è certamente un'ironia; si tratta in realtà del modo di azione più attivo ed efficace che sia mai stato escogitato, poichè non può essere contrastato dal combattimento, dove vi è disfatta o vittoria, ma solo dal massacro di massa, in cui anche il vincitore è sconfitto, perchè è privato del suo premio, la vittoria, poichè nessuno può regnare su uomini morti"(p. 147).

"Senza un'azione che possa immettere nel gioco del mondo il cominciamento di cui ogni uomo è capace in virtù della sua nascita, 'non c'è nulla di nuovo sotto il sole'; senza il discorso, che rende reali e suscettibili di ricordo, per quanto provvisoriamente, le 'nuove cose' che appaiono e risplendono, non sarebbe possibile 'la memoria'; senza la permanenza degli artifici umani, non potrebbe esistere 'alcuna memoria delle cose passate e di quelle che verranno'. E senza potere, lo spazio dell'apparire mantenuto in vita dall'azione e dal discorso svanirebbe con la stessa rapidità con cui si dileguano gli atti e le parole viventi". (p. 150)

La polis, oltre che identificarsi con lo spazio nel quale si attua il fine naturale dell'uomo, nella forma e secondo le modalità che gli sono proprie, cioè attraverso i discorsi e per mezzo dell'azione, è anche il *luogo della memoria e della storia* e conferisce all'uomo l'immortalità della fama, conseguita per mezzo delle grandi e nobili azioni da lui

compiute: di queste la città conserva la memoria. Per i Greci, l'unico modo per non cadere nell'oblio è compiere azioni nello spazio pubblico dell'apparire (la polis) affidandone il ricordo alla storiografia. Essi hanno quindi trovato nella polis il rimedio contro la fragilità dell'azione. "La polis [...] aveva una duplice funzione. In primo luogo [...] serviva a moltiplicare le occasioni di conseguire 'fama immortale', cioè moltiplicare le opportunità per ciascuno di distinguersi, di mostrare con gli atti e con le parole chi fosse nella sua unicità irripetibile. La seconda funzione [...] era offrire un rimedio alla futilità dell'azione e del discorso; infatti le possibilità che un atto degno di fama non fosse dimenticato, ma divenisse immortale, non erano molte. [...] L'organizzazione della polis [...] è una specie di organizzazione della memoria" (pp. 144-145). Sarà proprio questa funzione di custode della memoria e di garante dell'immortalità della fama all'origine della crisi che la polis antica ha subito: il crollo dell'impero di Roma ha significato per il mondo classico la fine dell'illusione che la memoria affidata alla polis e ai suoi poeti e storici potesse permanere per sempre. Fu quella esperienza traumatica, sottolinea la Arendt, più che la critica filosofica della scuola socratica, a segnare la fine del primato della vita pubblica che aveva caratterizzato l'antichità.

Infatti, nonostante le apparenze, filosofi come Socrate, Platone ed Aristotele contribuirono in modo determinante ad affossare la concezione della polis come lo spazio entro il quale si svolgeva ed acquistava significato la vita dell'uomo greco. Socrate, pur rispettando le leggi, non sviluppò il suo pensiero entro l'orizzonte limitato della polis e attribuì alla ricerca della verità un'importanza superiore all'attività politica, alla quale aveva rinunciato per la filosofia. Platone non rifondò la polis, ma teorizzò un regime che consentisse la vita teoretica. Aristotele, nonostante la grande attenzione prestata alla realtà politica, affermò la superiorità della vita teoretica su quella pratica.

I filosofi, pertanto, secondo la Arendt, avrebbero contribuito alla crisi della polis proponendo agli uomini loro contemporanei quale fine primo la ricerca della verità e dell'eterno invece del perseguimento dell'immortalità della fama e della memoria che la polis garantisce a coloro che l'hanno onorata con le loro azioni. La vita teoretica (**βίος θεωρητικός**) è infatti l'opposto della vita pratica, poiché mentre questa si attua fra gli uomini e nella comunità di eguali, quella si persegue in solitudine. Nel famoso mito della Repubblica il prigioniero della caverna compie in solitudine il suo cammino verso la libertà dagli errori e dagli inganni che sono propri del mondo sensibile, non in compagnia degli altri uomini (anche se Platone prevede che egli faccia ritorno fra gli uomini ad indicare loro la via della salvezza).

Se i filosofi con l'esaltazione della vita contemplativa avevano da lungo preparato la crisi della polis, sarà però la caduta dell'impero romano a suggellare il crollo di ogni illusione di immortalità garantita dalla comunità della memoria (polis) "La caduta dell'Impero romano dimostrò chiaramente che nessuna opera dei mortali può essere immortale, e contemporaneamente a essa la dottrina cristiana, che prometteva all'individuo una vita eterna, divenne la religione esclusiva dell'umanità occidentale. Questi due avvenimenti rivelavano come ogni sforzo per raggiungere l'immortalità terrena fosse futile ed essi riuscirono tanto bene a subordinare la *vita activa* e il *bios politikos* alla contemplazione, che neppure l'avvento della secolarizzazione nell'età moderna e il concomitante rovesciamento della gerarchia tradizionale tra azione e contemplazione furono sufficienti a salvare dall'oblio la brama d'immortalità che originariamente era stata la fonte e il centro della *vita activa*"(p.17).

La successiva età medievale si edificò su questa crisi della *vita activa*, e il termine cominciò ad essere utilizzato

per indicare o quel complesso di attività economiche e materiali che soddisfano le necessità naturali e contribuiscono ad edificare la *civitas* terrena, o le buone opere con cui si guadagna il cielo, rispetto alle quali, però, la contemplazione delle opere di Dio resta il compito preminente dell'uomo. L'azione veramente degna dell'uomo è l'azione di grazia. Il monachesimo contribuì in modo determinante all'affermazione di tale concezione della *vita activa*.

La secolarizzazione moderna non significò una riscoperta della *vita activa* intesa al modo dei Greci. La rivoluzione scientifica e tecnologica, che ha enormemente potenziato le capacità di trasformazione del mondo da parte dell'uomo, ha contribuito a conservare in secondo piano rispetto alle capacità lavorative e produttive, l'agire politico: il lavoro collettivo e la dispersione anonima nella società di massa sono le forme dell'agire-con-gli-altri moderno, mentre lo spazio dell'autenticità è confinato nella vita privata. Anzi, l'età moderna enfatizza la società, aumentandone il potere di condizionamento sull'uomo, e, inoltre, l'organizzazione moderna del lavoro e l'espropriazione di massa che ne è la condizione determinano quell'alienazione e quella "perdita del mondo" che non conobbero gli uomini dell'età antica e medievale.

Benché la *vita activa* fosse stata concepita come la forma superiore della vita nell'età classica, i greci non riuscirono, tuttavia, a sviluppare compiutamente tutte le implicazioni connesse con le due modalità fondamentali di tale forma di esistenza, la pluralità e la natalità. *Vita activa* non scandaglia fino in fondo il conflitto fra la concezione della realtà che si esprime nel primato classico del βίος πρακτικός e l'ontologia che i filosofi successivamente elaborarono.

Proprio un'approfondita analisi delle radici di tale conflitto avrebbe consentito di mettere in maggiore evidenza la sostanziale incompatibilità tra l'ontologia greca e una

filosofia dell'azione imperniata su natalità e pluralità. Se i greci non hanno compreso e sviluppato a fondo tutte le implicazioni di una filosofia dell'azione, ciò è dovuto all'anima eleatica che pervade tutto il pensiero filosofico greco fin dai suoi remoti inizi nella Ionia e nella Magna Grecia.

Quest'ultimo, influenzato dall'eleatismo, si avviava per una via che rendeva impossibile pensare la novità e il cambiamento: la preminenza dell'eterno sul temporale, dell'immutabile sul mutamento (che segna il pensiero filosofico greco da Parmenide a Plotino) escludeva a priori ogni possibilità di pensare le condizioni prime di ogni agire: la pluralità e la natalità.

Tale pensiero filosofico riduceva la pluralità a mera "caduta" dalla realtà dell'Uno, verso il quale ogni cosa tende a ritornare, e si precludeva la possibilità di pensare la novità del nascere. "Non v'è nascita d'alcuna delle cose mortali, né termine di morte funesta..." sentenziava Empedocle (fr. 8). La nascita, e dunque il nuovo, è apparente. Il Tutto non tollera né aumento né diminuzione, poichè questi ultimi implicano il non-essere. In questo principio eleatico è già contenuta la negazione reale di ogni possibilità di introdurre nell'essere qualcosa che prima non esisteva. L'eterno ritorno dell'eguale, che solo gli stoici espliciteranno in modo inequivocabile, trova già nel pensiero eleatico il suo fondamento.

Occorrerà uscire dalla Grecia e rivolgersi ad una tradizione esterna per trovare il fondamento più autentico di una filosofia dell'azione e di una ontologia della libertà<sup>230</sup>: anche la Arendt ne sembra consapevole, come testimonia la pagina conclusiva del capitolo di *Vita activa* dedicata all'azione: "Il miracolo che preserva il mondo, la sfera

---

<sup>230</sup> Estremamente interessanti a questo proposito le meditazioni di Luigi Pareyson raccolte ora in *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995.

delle faccende umane, dalla sua normale, “naturale” rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire. È, in altre parole, la nascita di nuovi uomini e il nuovo inizio, l'azione di cui essi sono capaci in virtù dell'esser nati. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza, le due essenziali caratteristiche dell'esperienza umana che l'antichità greca ignorò completamente. È questa fede e speranza nel mondo che trova forse la sua più gloriosa ed efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la “lieta novella” dell'avvento: “Un bambino è nato fra noi” (p. 182).

# Spunti di riflessione sulla figura e sull'attività pedagogica di don Bosco

Enrico Pederzani, SDB  
*Liceo salesiano Valsalice Torino*

## *Presentazione*

Volendo commemorare la figura del salesiano don Luciano Garrone, ho creduto opportuno presentare alcuni aspetti della pedagogia salesiana che don Garrone ha praticato nel suo magistero d'insegnante e soprattutto nel suo rapporto educativo con i giovani. La pedagogia di don Bosco fu vissuta e praticata da lui arricchita da un tocco di signorilità che caratterizzava la sua persona ed il suo tratto.

## *Quadro generale*

Penso che sia opportuno, per intendere nel loro senso più appropriato le singole brevi riflessioni, presentare alcuni punti fondamentali dell'attività pedagogico-pastorale di don Bosco.

La storia d'ogni uomo è una continua proiezione della propria libertà realizzata correttamente o non correttamente. La correttezza o non correttezza è data dai valori sussunti dalla propria coscienza come modelli operativi.

In ultima analisi, tutti i modelli hanno il loro compimento nell'amore inteso, in primo luogo, come forza che spinge a donarsi disinteressatamente e, in secondo luogo, come capacità d'accettare l'amore che gli altri danno e, nello stesso tempo, nel conformarsi all'amore dato.

Il bene dell'uomo consiste nel suo perfezionamento. Tutto ciò che non perfeziona e non costruisce è deviante dalla vera finalità della vita dell'uomo. La libertà è la capacità essenziale che l'uomo possiede d'essere se stesso.

Educare è trasmettere un'energia spirituale così conquistante che induce nell'educando una risposta affettiva e quindi educativa. Il risultato del lavoro educativo è direttamente proporzionale alla capacità d'amare.

Nella pedagogia di don Bosco sono presenti due tipi di amore: quello naturale, con cui si vuole il bene della persona; e quello soprannaturale, immesso nell'uomo battezzato dallo Spirito Santo, che porta alla salvezza eterna dell'uomo.

La pedagogia di don Bosco porta all'attuazione di questo passaggio dall'uno all'altro amore, perché solo così si raggiunge la completa formazione umana secondo il disegno di Dio.

In questa prospettiva si capisce la sacramentalità della pedagogia boschiana, perciò gli educatori sono mezzi più o meno atti, chi educa è Dio, lo Spirito Santo, la Chiesa.

### *La carità educativa*

Il sistema educativo di don Bosco è tutto fondato sulla carità attuata nel dinamismo di una vita spesa a beneficio della gioventù.

L'amore ricevuto diventa attività d'amare, diventa amore esistenziale. Per don Bosco educare è costruire nell'amore persone che si amano. Allora "salvare anime" vuol dire

sprigionare quell'amore, inserito in ogni uomo, e rendere l'uomo momento di salvezza per sé e per gli altri.

Quando don Bosco diceva salutando i suoi giovani: "Salve, salvando salvati" non intendeva altro che questa reazione di salvezza; ognuno si dona come donatore e come dono (MB XIII, 920). Ed ancora, Don Bosco stesso afferma: "La pratica di questo sistema è tutta appoggiata sopra le parole di San Paolo: la carità è paziente, è benigna; soffre tutto, ma spera tutto e sostiene qualunque disturbo". Perciò soltanto il cristiano può con successo applicare il sistema preventivo".

Ragione e religione sono gli strumenti di cui deve costantemente far uso l'educatore; perché il versante della pedagogia boschiana è duplice: naturale, legato alle virtù cardinali; soprannaturale, legato alle virtù teologali.

### *Il contenuto della carità*

Il contenuto della carità è Dio stesso, come origine e fine della salvezza dell'uomo. Dio ci ama e ci dà il Figlio; il Figlio ci ama e si sacrifica per noi. Nella pedagogia di don Bosco quest'amore, che proviene da Dio, è offerto ai giovani nel momento più delicato della loro esistenza, nel momento in cui pongono le basi del loro modo di essere e di operare. E' un momento privilegiato quello di poter far sentire l'amore di Dio attraverso le manifestazioni della carità divina nei gesti umani. Questa è opera veramente divina, è la nuova creazione operata da Dio attraverso l'uomo. Penso che non vi sia attività al mondo che possa essere così sublime e così grande quanto educare gli uomini (MB XIII, 629).

Mediante l'educazione cristiana si costruiscono monumenti perenni di grandezza divina, e Don Bosco l'aveva capito. In quest'attività l'amore di Dio e l'amore del

prossimo s'integrano totalmente, così da formare un'unica realtà in Cristo che educa attraverso l'opera della sua Chiesa.

L'amore del prossimo è inteso come aiuto alla salvezza e quindi alla crescita come uomini capaci di amare amici, fratelli, nemici e persecutori, tuttavia, la massima preoccupazione per Don Bosco, è la salvezza dei giovani (Cfr. lett. Galantuomo 1878). In lui vi è un'unità singolare fra persona, mentalità, operatività. Il nucleo della pedagogia di Don Bosco è la scoperta della sua vocazione chiaritagli fin dalla sua giovinezza nel sogno-intuizione dei nove anni. Tutta la sua vita è orientata da questa visione: gli studi, le difficoltà, le opposizioni.

L'orientamento della sua vita è frutto di una decisione così chiara e stringente che nulla lo ferma di fronte a questo. Il modo attraverso cui potrà realizzarlo al giovane Bosco non è chiaro, tuttavia, alla luce di questo, legge la realtà e gli eventi. Non demorde da questo neppure davanti a difficoltà che gli sbarrano la strada. Anche quando gli sembra che le cose non volgano nel senso da lui voluto ed è incerto sul da fare, avverte, con intuito particolare, quello che non deve fare.

La convinzione di fondo che dirige la sua vita in ogni momento, è l'amore salvifico verso la gioventù povera della quale pochi s'interessano. In definitiva questo è nient'altro che partecipare alla missione che il Padre ha dato a Cristo Signore e che Cristo ha affidato agli apostoli, nel campo di un settore specifico: i giovani. In don Bosco la missione divina (soprannaturale) e quell'umana (naturale) sono inscindibili perché si completano.

Nella pedagogia boschiana l'efficientismo non ha spazio, perché nell'efficientismo è l'uomo-educatore con le sue tecniche che sta al primo posto, non Dio; è il successo che conta, non la carità e le altre virtù teologiche unitamente alle virtù cardinali, vivificate dalla religione,

che attualizzano i valori divini e umani nel rapporto educativo.

Nella pedagogia di don Bosco, l'educatore si propone al cuore del giovane con la bontà: "La bontà è la perdita totale di se stesso, per questo diventa il veicolo attraverso il quale passa nel ragazzo la sua vita donata tutta per lui". Ciò che costruisce è la bontà ragionata alla luce della fede che impedisce l'assolutizzazione del relativo. Dio deve occupare il primo posto in tutto e il prossimo il secondo.

### *L'amorevolezza di don Bosco è la carità educativa*

Qual è la radice dell'amorevolezza in don Bosco? (MB VI, c. 33). E' la comprensione della parola di Cristo, è l'assimilazione della rivelazione. Egli ha capito fino in fondo il messaggio cristiano e ha cercato di viverlo sine glossa e senza riserve.

L'amorevolezza boschiana non è un amore generico, ma personale. Per lui sono le persone che contano più che le teorie. Quello che don Bosco chiama "amorevolezza" è un amore che ha un volto preciso sia nel suo inizio, l'anima di don Bosco e sia nel suo fine, il giovane che si sente amato come persona secondo le sue peculiari caratteristiche e non in un modo impersonale. Quest'amore si fa concreto nell'attenzione alla persona di ognuno dei suoi giovani.

Quest'amorevolezza scaturiva del suo "essere esistenziale". Talmente aveva assimilato la carità di Dio per l'uomo che egli volle essere, per quanto lo poteva, la carità di Dio per i giovani. Ogni giovane che gli si avvicinava sentiva questo amore personalizzato, come se fosse solo a lui rivolto, tanto è vero che i suoi giovani erano convinti, ognuno per conto proprio, di essere il prediletto di don Bosco.

Un ritornello che tornava frequente sulle sue labbra era: "Ogni educatore si faccia amico di tutti".

L'amorevolezza si esprime attraverso la gioia (che don Bosco chiamava allegria), la gioia dello spirito di cui parla S. Paolo: " Ralleghiamoci nel Signore sempre, il Signore ci è vicino".

L'amorevolezza è essere con, essere vicino a chi gioisce e a chi soffre, farsi tutto a tutti. E' uno stare con, vale a dire, essere sempre in mezzo ai giovani; essere nella disponibilità dell'incontro e del dialogo. E' stare con, attraverso la pazienza, l'attesa. E' aspettare il tempo utile e propizio per donare un servizio gradito, che è quello dell'educazione come salvezza donata gratuitamente ed accettata con gioia.

L'educatore è il mezzo di trasmissione di questa salvezza che viene da Dio. La crescita educativa però è lenta, rifugge da ogni impazienza; è ascolto, difficoltosa assimilazione, lunga gestazione di un messaggio che produce a tempi lunghi. Il mantenersi nella pazienza e nella benevolenza educativa (che egli chiamava "dolcezza") costava fatica anche per lui (MB XII, 436-7) che per natura era un carattere focoso (MB III, 585-592). Egli sosteneva che la dolcezza esige tre atti (MB III, 381-384): reprimere la collera, usare grand'amabilità, non lasciarsi dominare dai torti subiti nel rapporto con le persone, e si esprime con l'attenzione premurosa, la prevenzione rispettosa, l'accompagnamento delicato, e la presenza discreta e amorevole.

### *Amorevolezza e dialogo*

La persona è essenzialmente orientata verso un Tu. Quando il tu è persona allora vi è un arricchimento, quando il tu è una cosa la persona si chiude e cessa il suo vero arricchimento; sotto questa luce va inteso il suo motto: "Da mihi animas, coetera tolle".

Don Bosco aveva capito perfettamente che la persona è essenzialmente relazione, perché se manca la relazione, manca la vera alterità e quindi non vi è scambio di donazione. L'incontro deve essere nella essenzialità e alla pari pur nelle diverse peculiarità. Il dialogo è il mezzo con cui si mettono in rapporto dono e persona.

Il dialogo può esser accademico, cioè sterile: è la conversazione banale, che ha lo scopo del passatempo. Può essere dialettico, inteso come comunicazione di idee, entra in questa categoria di dialogo quello scolastico-tecnico a tutti i livelli. Può essere profondo e quindi veramente umano, quando è comunicazione di spirito e partecipazione di valori. A questa forma di dialogo appartiene l'azione di don Bosco. E' la comunicazione di Dio all'uomo. Il Cristo è venuto in questo mondo appunto per comunicare questa vita agli uomini. E' questa l'unica ed assoluta comunicazione di cui gli uomini abbisognano per giungere al Padre.

L'esemplare di questo dialogo è quello esistente nella stessa divina Trinità, dove comunicare è essere persona. Comunicare la vita è essere persona. Il non comunicare la vita è essere sterili. Io divengo veramente me stesso nel comunicarmi agli altri, nell'essere presente nell'altro. Dio è Dio perché le tre persone divine sono presenti essenzialmente l'una nell'altra. Io sono educatore nella misura in cui io sono presente nei miei educandi, come padre e madre sono tali in quanto sono presenti nei figli.

### *Temi specifici*

#### *I L'intuizione fondamentale del giovane Bosco*

L'affermazione di Don Cafasso che don Bosco è un mistero è valida ancora oggi dopo più di cento anni dalla morte.

Don Cafasso, suo direttore spirituale e confessore, aveva affermato: "Più lo studio, meno lo capisco; è semplice e straordinario, umile e grande; è povero e concepisce disegni vertiginosi in apparenza inattuabili e che, in ogni modo, mi sembra incapace di condurre a termine.

Se non fossi certo che lavora per la gloria di Dio, che Dio solo lo guida, che Dio solo è lo scopo di tutti i suoi sforzi direi che è un uomo pericoloso, più per quello che lascia intravedere che per quello che manifesta. Don Bosco, insomma, è un mistero. Tuttavia lasciatelo fare" (MB. 4, 588).

Questo mistero si rischiarava un po' se esaminiamo in modo ravvicinato la grande intuizione che il bambino Bosco ebbe fra i nove e i dieci anni, (messo da lui su carta solo nel 1873).

Questo sogno-intuizione diresse l'intera sua vita, fu il punto di partenza e d'arrivo della sua attività, e rappresenta l'ideale per il quale ha speso la vita.

Quest'intuizione può essere esaminata dal punto di vista teologico: è la manifestazione della vocazione-chiamata del giovane ad un servizio nella comunità ecclesiale; di questo don Bosco era assolutamente convinto.

Già nella descrizione che aveva fatto a don Calosso nel 1829 emerge la sostanza di questa vocazione: "Voglio, aveva detto, farmi prete per istruire nella santa religione, tanti miei compagni, che non sono cattivi, ma diventano tali, perché nessuno ha cura di loro".

In secondo luogo, sarà quest'intuizione la direttiva della sua vita per questo egli sopporterà difficoltà e tribolazioni d'ogni genere.

Provate a far passare le situazioni storiche, psicologiche, ambientali vissute dal ragazzo e dal giovane Bosco e v'accorgete che, se non vi fosse stata una così forte convinzione che Dio lo conduceva e che lui doveva fidarsi di Dio, avrebbe sicuramente lasciato perdere.

Questa intuizione può essere esaminata dal punto di vista psicologico: è la chiamata al lavoro su se stesso per prepararsi alla missione: "Renditi umile, forte e robusto".

Umile, devi vedere le cose come sono: realismo pratico operativo.

Forte, devi diventare un carattere virile per sopportare tutto ciò che la tua vocazione, non facile, ti riserva, capace di resistere alla tentazione della ricchezza, del potere, dell'autoritarismo e dell'autocompiacimento.

Robusto, capace di lavorare, di resistere alle fatiche, alle traversie, alle opposizioni.

Questo sogno-intuizione può essere visto sotto l'angolatura pedagogico-educativa: "Non con le percosse, ma con la mansuetudine e con la carità". Don Bosco intuisce il modo con cui dovrà trattare con i giovani.

Egli, in seguito, esprimerà il nucleo della sua pedagogia con pochi termini, come fece quando fu interpellato da un gesuita francese, rettore di un collegio, cui rispose, dopo averlo ascoltato a lungo, con quattro verbi: amare, comprendere, compatire, perdonare.

Il giovane Bosco ha accettato integralmente questa prima intuizione.

Questo sogno-intuizione fu per don Bosco una vera annunciazione che doveva dirigere l'intera sua vita.

Egli, dopo aver capito perfettamente ciò che a lui si chiedeva, fa un'obiezione e dice: "Come posso fare?" Gli si risponde: "Ti darò una maestra".

Dove finisce il sogno-intuizione inizia, più o meno coscientemente, per il giovanetto Bosco, l'orientamento della sua vita. Egli non solo ha accettato, ma si è anche accettato nella concretezza della sua realtà, si è accettato e si è amato, perché ha sempre voluto essere se stesso possedendosi per darsi. Chi non si possiede non può donarsi. Se uno non accetta se stesso, anche con i propri limiti, non può essere disponibile per gli altri, perché rimane

inceppato dalle proprie difficoltà. Don Bosco ha dato a fondo perduto appunto perché si possedeva.

Considerando attentamente quanto è successo al fanciullo Bosco viene da chiedersi come avrebbe potuto capire la portata del messaggio se non avesse già avuto una formazione di fondo e una mentalità aperta a valori così marcati, che avrebbero inciso così profondamente sulla sua vita? Chi lo ha preparato?

Una prima risposta ovvia è: sua madre, mamma Margherita. Una seconda risposta la troviamo esaminando l'intuizione iniziale. Chi sono i personaggi del famoso sogno-intuizione? Sono: Dio invisibile, che tutto muove; il Cristo, che manifesta i progetti del Padre, cioè quello che don Bosco, con linguaggio comune, chiama la volontà di Dio; la Madonna, colei che tua madre t'insegnò ad invocare tre volte il giorno.

Esaminando questi personaggi dal punto di vista teologico noi scopriamo il radicamento della vocazione-missione di don Bosco nella rivelazione: "è volontà positiva di Dio che tutti gli uomini giungano alla salvezza ed alla conoscenza di Dio"; per don Bosco la salvezza delle anime è la prima preoccupazione della sua vita; il motto: "Da mihi animas coetera tolle" non è una delle tante frasi ad effetto, ma indica la sua suprema aspirazione, ciò per cui egli vive, ciò che dà senso completo alla sua vita e attività.

Chi fa presente la volontà del Padre è il Cristo, immagine visibile del Padre. Il Dio invisibile si fa visibile attraverso il Figlio (lettera agli Efesini e Colossesi, c. 1).

La rivelazione del Figlio circa il Padre si riassume in ciò che afferma il vangelo di Giovanni: "Dio è amore" e "ha talmente amato il mondo da dare il suo Figlio". Concorda con S. Giovanni, S. Paolo affermando che Dio ci ha voluto con un atto d'amore prima della creazione del mondo.

E' da sottolineare che su questa convinzione sono radicati due tipici e costanti atteggiamenti che hanno ac-

compagnato l'intera vita del santo: la gioia-serenità (per lui, l'allegria) e la piena fiducia nella Provvidenza divina. Tanto è vero che correva il detto, che quando don Bosco era più allegro significava che vi erano delle difficoltà. Costantemente ripeteva ai suoi giovani: "Nulla ti turbi".

La Madonna, intesa da don Bosco, come colei nel cui grembo la natura divina si è incontrata con la natura umana, aiuta (Ausiliatrice) il singolo, come la comunità cristiana, a realizzare la volontà salvifica di Dio.

Esaminati i contenuti del sogno-intuizione, vediamo chi fu, per il ragazzo Giovanni Bosco, la prima maestra di questo cammino pedagogico propostogli? Fu sua madre, che, meravigliata di questo suo figlio, intuiva un destino straordinario per lui, ma non sapeva esattamente quale.

Il giovane Bosco aveva percepito chiaramente che il personaggio gli aveva detto: "A suo tempo tutto comprenderai". Certamente ad una condizione: la fedeltà alla chiamata. Ed è quanto mamma Margherita, vigile della corretta esecuzione della vocazione del figlio, più volte in vita e ancora sul letto di morte al suo Giovanni ricordò: "Che molti invece di cercare la gloria di Dio, cercano l'utilità propria".

Se, come afferma P. Chauchard, i fondamenti dell'educazione sono posti dal momento del concepimento ai sei anni, il resto è approfondimento, allargamento di quest'iniziale e fondamentale base, si capisce una volta di più quanto sia stata forte l'impronta educativa di mamma Margherita su don Bosco. Presumibilmente per capire l'intelaiatura psicologica e teologica della mentalità e della vita di don Bosco bisogna risalire a questa straordinaria donna.

L'episodio che, a mio avviso, riassume la tonalità psicotologica di fondo della vita di mamma Margherita, trasmessa a suo figlio, è quello del suo trasferimento dai Becchi a Torino.

Se la madre di Agostino, spinta dalla sua visione teologica, andò in cerca del figlio per portarlo al luogo delle sue origini e per convertirlo, la madre di don Bosco è cercata dal figlio e, mossa dalla convinzione teologica, lo segue sentendosi coinvolta nella missione del figlio. Alla proposta del figlio di abbandonare la sua casa e recarsi a Torino, ella risponde (e Dio sa quanto le costasse): “Se ti pare che una tal cosa possa piacere al Signore, io sono pronta a seguirti”.

Educato ad una scuola di sapienza che mette Dio in cima ad ogni cosa, don Bosco non poteva che entrare in questa logica.

Il richiamo al motivo della vocazione iniziale dei nove anni è esplicito: la gloria di Dio e la salvezza delle anime.

Quando don Bosco parla della “salvezza dell’anima” non intende attribuire a questa frase un significato unicamente ascetico-religioso, ma un significato globale. Don Bosco è un educatore e sa benissimo che se l’uomo non è sviluppato nelle sue componenti essenziali difficilmente potrà essere un cristiano completo.

Al di là delle formule tradizionali, don Bosco per salvezza dell’anima, accanto all’aspetto religioso in senso forte, intende pure l’aspetto psicologico di liberazione dalle istintività, dalle passioni; intende la liberazione dalla miseria economica, offrendo ai giovani la possibilità di guadagnarsi onestamente il pane: “Onesto cittadino e buon cristiano”. Questa è la chiave di comprensione dell’intera sua vita, era il suo ideale, la sua verità.

Il giovane Bosco vive sotto l’influsso di questa verità. Egli non è alla ricerca di una verità per viverla, l’ha trovata ed è pienamente convinto di averla trovata; cerca di attuarla con tutte le sue forze, magari tenterà di realizzarla per vie non corrette, allora troverà chi gli dice ciò che non deve fare: per es. vuol farsi francescano, don Cafasso gli dice no! La via non è quella.

E' opportuno ricordare che per il giovane Bosco la verità non è tanto una cosa astratta, ma un fatto visto, previsto e da realizzare: per es. lavorare per la salvezza dei giovani poveri, ai quali nessuno badava; per es. immettere nella Chiesa del secolo scorso la preoccupazione per la gioventù.

In secondo luogo, per don Bosco la verità non è mai un'idea, ma un fatto da verificare e un obiettivo da raggiungere. Di conseguenza, quando don Bosco parla di lavoro non intende solo il lavoro come mezzo di produzione economico-industriale, ma come attività complessiva che educa e fa crescere la persona in vista del suo inserimento nella società umana e in vista del raggiungimento della salvezza.

Per questo don Bosco identifica lavoro e preghiera. La preghiera è tensione della persona verso Dio, il lavoro diventa il nostro cammino totale verso la formazione personale e verso Dio.

Se una conclusione è da trarsi, esaminando anche brevemente la vita di don Bosco alla luce della prima intuizione avuta a circa dieci anni, è questa: il sogno dei nove anni è un'ottima chiave di lettura della vita di don Bosco; in secondo luogo, don Cafasso aveva visto bene, quando affermò che don Bosco lavora per la gloria di Dio, che Dio solo lo guida, che Dio solo è lo scopo dei suoi sforzi.

Per don Bosco il fine cui si deve condurre i giovani è Dio. Egli solo è il valore supremo che coordina tutta l'educazione. L'essere buon cristiano e quindi onesto cittadino e viceversa diventa l'ideale supremo della sua pedagogia.

Questa semplicissima formula riassume l'intera visione teologica di don Bosco in campo antropologico e pedagogico.

Il cristiano, dal momento che è battezzato, agisce in nome di Cristo. Il lavoro diventa espressione di vita e

d'amore verso il prossimo. In modo particolare, il lavoro fatto per la formazione dell'uomo è il più grande fra tutte le occupazioni possibili.

L'accusa di restringere gli orizzonti, fatta a questo tipo di pedagogia, è legata alla mentalità laicista, secondo la quale tutto ciò che si fa per Dio è negato all'uomo.

Le estreme conseguenze di queste convinzioni le hanno tirate Nietzsche, Sartre e i vari movimenti legati al nichilismo contemporaneo. L'idea generale dei quali è la convinzione, comune più di quanto non si creda, che fino a quando non sarà estirpata dallo spirito dei giovani la convinzione dell'esistenza di Dio e della sua utilità per l'uomo, non si potrà avere lo sviluppo completo della persona umana.

Per don Bosco solo nel rapporto con Dio l'uomo realizza la propria personalità.

## *II Che cosa è Dio per don Bosco*

Abbiamo parlato dell'intuizione-sogno che è stato il filo conduttore e unificatore dell'intera vita e opera di don Bosco.

Gli attori di questo messaggio erano tre: Dio che è sempre l'origine di tutto e che tutto governa con la sua Provvidenza; il Cristo, rivelatore dei voleri e dei disegni di Dio, e che è l'unica via attraverso cui il Padre giunge a noi e noi possiamo pervenire a lui; la Vergine Maria presentata al giovanetto Bosco come maestra.

Di grandissima importanza fu per don Bosco il monito: "A suo tempo tutto comprenderai" che non gli ha mai permesso di adagiarsi né davanti alle vittorie né alle sconfitte.

Che cosa egli ha capito man mano avanzava negli anni e nell'esperienza di vita? Ha capito la cosa più ovvia che ogni credente dovrebbe capire: che Dio è, e deve essere, il fondamento e il valore supremo della vita, il fondamento

dell'educazione d'ogni uomo, il fondamento della famiglia e della società organizzata; che se viene meno Dio tutto crolla, l'uomo cammina nelle tenebre avendo perso il punto di riferimento.

La negazione di Dio porta con sé necessariamente la negazione dell'uomo. Non si può dimenticare che il secolo XIX è il secolo della teorizzazione dell'ateismo.

Don Bosco non vive fuori del contesto culturale del suo tempo (vedi per esempio: "Il Cattolico Istruito", dove tratta appunto il problema dell'esistenza di Dio), nonostante le accuse che gli sono state mosse di vivere chiuso nel suo guscio; di non aver capito i grandi problemi della storia; di non aver partecipato agli avvenimenti politici del suo tempo e di aver liquidato la politica colla famosa frase: "La nostra politica è quella del Padre nostro". Ripeto, don Bosco non viveva fuori del suo tempo, anzi, aveva compreso una grande verità: che invece di stare a discutere e di scendere in piazza a gridare "viva l'uno, abbasso l'altro", era meglio fare qualcosa di molto concreto per i bisognosi, ciò che non hanno fatto i cosiddetti eroi del tempo.

Attenti allora alle frasi di don Bosco, le quali, sotto la disadorna semplicità, nascondono, non di rado, un forte umorismo e talvolta una benevola ironia, sempre una forte presa culturale. Nel caso specifico, per lui la politica ha come fine il bene comune e la difesa dei valori fondamentali dell'uomo, radicati in Dio. Politica del Padre nostro significa, in definitiva, che la politica deve iniziare col porre Dio come fondamento del rapporto fra gli uomini.

E noi oggi non possiamo non dargli ragione, avendo l'umanità sperimentato quali sono le conseguenze di sistemi politici negatori di Dio.

Egli ai suoi tempi era preoccupato della propaganda atea e temeva grandemente che l'ateismo, presente nelle accademie e nelle università, penetrasse nel popolo, ciò che è capitato e sta capitando tutt'oggi su larga scala.

Per quanto concerne il campo teologico, anche se don Bosco era al corrente delle discussioni teologiche del tempo, la prospettiva giusta, sotto cui si deve vedere don Bosco, non è quella dello studioso di teologia o di problematiche teologico-morali, ma quella dell'educatore e del pastore di anime.

Il filo conduttore dell'intera vita di don Bosco, come si è detto, è l'intuizione dei dieci anni. In quell'intuizione era chiaro e ineludibile l'impegno catechetico. Per assolvere quest'impegno a favore della gioventù del popolo, egli usa mezzi didattici ed espressivi adatti a questo tipo di uditorio: esempi, immagini, finzioni, apologhi sogni e così via.

Dietro questi accorgimenti vi sta il suo spirito, la sua mens, che si sostanzializza della sua tensione verso Dio, unico fine della vita, della sua unione con il Cristo Salvatore, della sua partecipazione alla missione che il Cristo ha ricevuto dal Padre e trasmessa alla Chiesa, incaricata di portare la salvezza lungo il corso della storia.

In questo gran disegno di salvezza don Bosco si è scelto la gioventù povera, che non aveva la possibilità di essere educata cristianamente.

Dio è l'interlocutore primo, assoluto ed unico della sua persona, tutto il resto è visto nella luce di Dio e in vista di lui. Questa precisa orientazione di vita è da lui chiamata: gloria di Dio. Suo motto era: "La vita va spesa per condurre anime a Dio".

Il giovane Bosco, lo studente Bosco, il sacerdote-educatore Bosco, ha vivissimo in sé il senso del sacro ereditato dalla madre ed è da lui profondamente vissuto. Il sacro, soggettivamente, è un sentimento che lo sorpassa, che lo trascende, ma che, nello stesso tempo, lo riguarda, lo seduce e lo chiama. Oggettivamente, è il mistero di Dio, di cui egli è innamorato, che egli sente, direi quasi fisicamente, e vede in ogni cosa, in ogni evento.

Penso che sia molto difficile descrivere con oggettività che cosa era Dio per don Bosco, possiamo dire sotto quali

appellativi lo presentava nella predicazione al popolo, ai suoi giovani, più in là non possiamo spingerci. Per don Bosco Dio è ciò per cui si vive.

In primo luogo Dio è visto come Creatore e Signore. Il motto: "Da mihi animas, coetera tolle" esige un interlocutore: Dio, che è il Signore di tutta la sua vita. Egli sente quasi tangibilmente la sua presenza, il suo amore. Dio domina incontrastato la sua intelligenza, la sua volontà e i suoi sentimenti, la sua opera educativa, i suoi scritti. L'amore di Dio e l'amore del prossimo diventano per lui la gloria di Dio e la salvezza delle anime.

Logicamente allora comprendiamo la radicata convinzione che Dio sia la prima realtà da presentare ai giovani (vedi: Il Giovane Provveduto) e agli adulti (vedi: La Chiave del Paradiso; Il Cattolico Istruito). Afferma che ogni catechesi deve incominciare da Dio.

Don Bosco non disdegna gli argomenti filosofici sull'esistenza di Dio, presentati dagli apologisti per contrastare l'ateismo teorico, tuttavia è consapevole che il suo Dio non esce da queste argomentazioni. Il suo Dio è il Dio della rivelazione, è il Dio Padre di nostro Signor Gesù Cristo, del quale il Vangelo di Giovanni dice: "Talmente Dio ha amato il mondo da dare il suo Figlio".

La teologia di don Bosco è tutta qui: sapere che Dio pensa a me e mi ha amato tanto che quasi ha preferito me al Figlio suo; sapere che Dio mi ha pensato nel suo Verbo divino prima di tutti i secoli e voluto con un atto di amore unico; che Dio è la Provvidenza che veglia su di me in ogni momento della mia vita. Questo è ciò che gli dà sicurezza e lo riempie di gioia.

Ebbene don Bosco sente questo Dio presente in sé. Non solo, ma ha viva la convinzione che Dio gli ha fatto due grandissimi regali: il Cristo e la Vergine Madre del Cristo, (ritorna il sogno-intuizione).

La gloria di Dio e la salvezza delle anime è lo stimolo che lo sollecita a portare Dio alle anime e le anime a Dio, cioè, a diffondere il regno di Dio.

Indicativa è la sua ribellione ad una certa teologia del tempo che, per conformarsi alla cultura emergente, chiamava Dio: "l'Ente Supremo, la Ragione Assoluta, il Primo Principio".

Don Bosco nell'operetta "Le Sei Domeniche in onore di S. Luigi", afferma che questi termini non esprimono chiaramente che cosa è Dio, perché "questi termini non esprimono né la bontà di Dio, né la sua provvidenza, e, soprattutto, non esprimono quello che Gesù ci ha insegnato nel Padre Nostro".

Se volessimo esprimere in una frase ciò che Dio è per don Bosco dovremmo affermare che Egli è amore e perdono, cioè Padre misericordioso.

Dal punto di vista pedagogico-educativo, talvolta, nella predicazione in occasione di ritiri, Don Bosco presenta Dio come Giudice. In vero preferisce attribuire questa mansione a Gesù. E' forse, più che altro, un tributo al tempo, infatti la predicazione popolare risentiva ancora un poco del clima giansenistico, che presentava Dio, come supremo punitore del male, minacciante i castighi eterni.

In verità Don Bosco non si lasciò mai coinvolgere da una simile teologia, e non poteva, perché la sua prima esperienza di Dio l'ebbe nell'intuizione dei nove anni, quando gli si proponeva una nuova pedagogia: quella dell'amore, non quella della punizione. Di fatto, osservando attentamente, l'aspetto del giudice severo è sfumato nella dizione che Dio punisce il peccato e fa capire che la misericordia la vince sul punire. Nell'operetta intitolata: "Mese di Maggio" affermava, come ammonimento ai suoi ragazzi: "Dio certamente punisce il peccato, ma finché l'anima è unita al corpo, è tempo di misericordia e di perdono".

Per don Bosco Dio è il modello perfetto di come deve essere la pedagogia da lui sognata. Dio è l'unico vero Educatore dell'umanità, perché ama, comprende, perdona. Di fronte alla certezza che Dio ci ama, l'uomo deve essere nell'atteggiamento dell'allegria, della gioia. e perciò non ci meravigliamo di sentire ripetere frequentemente da lui la frase del salmo 99: "Servite Domino in laetitia", perché, perifrasiando S. Paolo, diceva: "Se Dio è con noi nulla è contro di noi. La Provvidenza di Dio non ci abbandonerà mai".

Certamente l'esperienza di Dio è comunicabile, per questo don Bosco affermava che Dio si sente con il cuore. Dire a parole, come la presenza di Dio fosse sentita da lui, e come Lui la comunicasse, è impossibile. Tuttavia quando egli afferma che Dio si sente con il cuore, forse ci è dato di capire qualcosa di più di ciò che gli intendesse, perché l'espressione cuore è usata da lui frequentemente: come per es. l'educazione è cosa del cuore, fare il dovere con il cuore e simili. Per cuore don Bosco intendeva il punto più alto della disponibilità cui si può pervenire nel fare qualche piacere, nel compiere il proprio dovere perché si è convinti intellettualmente, si è disposti nella volontà e si è entusiasti nel sentimento. Ancora, quando don Bosco usa il termine cuore ci sembra di capire che egli indichi un sentimento che oltrepassa l'intelligenza, senza escluderla, interessa la volontà, senza identificarsi con essa, coinvolge il corpo senza dipendere da esso. E' quella ricchezza che è propria dell'uomo, come impasto di spirituale e materiale che ci distingue da ogni altra creatura.

Da don Bosco il comandamento, "non avrai altro Dio fuori di me", è stato vissuto, nella più completa pienezza dei termini, fin dalla sua fanciullezza. E' questo essere pieni di Dio che egli vuol trasmettere come unica eredità ai suoi giovani.

La domanda, che oggi quest'innamorato di Dio ci farebbe, è questa: che cosa è Dio per te? E' qualcuno o nessuno? Il criterio per dare una risposta non sentimentale o retorica, ma documentata e seria, è questo: nella tua vita, nelle scelte che hanno deciso l'indirizzo di fondo della tua vita cosa ha contato Dio? L'hai interpellato? Se sì, allora significa che Dio per te è qualcuno; se, al contrario, devi rispondere: no, vuol dire che Dio nella tua vita conta poco o nulla.

Nella lettera indirizzata ai lettori del "Galantuomo" del 1867, don Bosco parla della sua vita e afferma che deve molto a Dio, a suo padre e a sua madre, se è divenuto "Galantuomo". Ma che cosa questi genitori hanno inculcato in Giovanni per renderlo così preso da Dio? La risposta è: hanno creato un'atmosfera di fede e di presenza di Dio. Per mamma Margherita parlare di Dio era abituale. I suoi riferimenti a Dio erano continui. Eccone una fra le tante testimonianze: "Quanta gratitudine noi dobbiamo al Signore che ci provvede di tutto il necessario. Dio è veramente Padre; Padre nostro che è nei cieli".

Ecco che cosa disse il padre di don Bosco morente a trentatré anni: "Margherita, riponi ogni fiducia in Dio... non affliggerti per la mia dipartita... ti raccomando i figli" ed aggiunse: "Vedi la bella grazia che mi fa il Signore. Egli mi fa morire di venerdì e alla sua stessa età". Persone come queste hanno speranza, credono in Dio come credono nella fertilità della terra che coltivano. Giovanni sarà così, perché, chi gli ha donato la vita, gli ha dato anche la fede. La crisi religiosa oggi è dovuta alla famiglia che non tramette più la fede.

A dodici anni, sotto l'influsso di don Calosso, il giovane Bosco incomincia a rendersi cosciente di questa ricchezza, scrive, infatti: "Da quell'epoca ho cominciato a gustare che cosa sia vita spirituale, giacché prima agivo piuttosto materialmente, e, come macchina che fa una cosa,

senza saperne la ragione". Sviluppa una radice già esistente in lui: è la presenza di Dio che si manifesta, perché Giovanni è in grado di poterla percepire. E' il "Dio ti vede" di mamma Margherita, visto in situazione tutta nuova.

### *III Che cosa è il Cristo per don Bosco*

Abbiamo parlato di Dio nella mens di don Bosco, e ho affermato che egli ha imparato a discernere la presenza di Dio in ogni cosa ed in ogni evento della vita da sua madre, Mamma Margherita.

Tuttavia il modo di porre Dio in una visione così sodamente teologica e puntualmente scritturistica, lo ha appreso da uno dei santi che ha portato un respiro di giovinezza e di grazia nella vita ascetica cristiana: san Francesco di Sales, da cui don Bosco ha preso il nome per i suoi seguaci e che merita di essere ricordato dalla comunità ecclesiale perché ebbe il merito di aver liberato la santità da stereotipi ingombranti.

L'originalità di S. Francesco di Sales non sta nell'aver detto cose che non si sapessero, ma nell'aver dato una voce limpida, incalzante, affascinante alla quotidianità della vita ordinaria come via normale alla santità e d'averla proposta al mondo cristiano con l'autorità del suo genio e della sua persona. Così possiamo dire di don Bosco, che ha fatto suo lo spirito, la passione e lo stile di san Francesco di Sales.

A ben vedere anche la cristologia di don Bosco è legata fortemente a come il Salesio vedeva il Cristo.

La cristologia è un argomento che tocca da vicino ogni cristiano perché comporta l'esame della propria vita in rapporto diretto con Cristo e, in più, quello della personale attività sacramentale. A questo riguardo don Bosco ha evidenziato con forza che senza sacramenti non vi possono essere né vita né educazione cristiana.

La chiave di comprensione della cristologia di don Bosco è l'amore di Dio e di Gesù Cristo per l'uomo. Dio ha talmente amato il mondo da dare suo Figlio, e d'altra parte, Cristo ha tanto amato gli uomini da sacrificare la propria vita per loro.

In don Bosco si deve distinguere una cristologia didattica e una cristologia teologica.

### *La Cristologia didattica*

Un primo tipo di cristologia, presente nella predicazione sul peccato e sui novissimi, è radicato sulla rappresentazione del giudizio universale riportata da Matteo, specialmente nell'epilogo. Il giudice dirà ai malvagi: "Andate via da me, maledetti, nel fuoco eterno che Dio ha preparato per il diavolo ed i suoi simili" (25-41). La presentazione di Cristo, come giudice terribile, vuole evidenziare quanto il dannato abbia tenuto in poco conto l'amore di cui Dio ed il Cristo lo avevano circondato. Solo allora egli capirà l'errore fatto e l'ingratitude sua nei confronti di Cristo. La conclusione suggerita dal "Giovane Provveduto", più didattica ed esortativa che teologica, suona: "Gesù mio, fatemi la grazia che io possa essere uno di quelli benedetti; Vergine Santissima, aiutatemi voi, proteggetemi in vita ed in morte e specialmente quando mi presenterò al Divin Figlio per essere giudicato". Compare frequentemente nella predicazione popolare del tempo, e quindi anche in don Bosco, l'opposizione fra la figura della Madonna, madre di misericordia, e la figura di Gesù, giudice severo; ma è più un artificio retorico che espressione di una teologia.

Un secondo tipo di Cristologia, ancora didattico, è la presentazione di Gesù come modello d'obbedienza al Padre suo, infatti, egli dice: " Non sono venuto dal cielo per fare la mia volontà, ma la volontà del Padre mio" (Gv 6,

38). La virtù dell'obbedienza, praticata, rende i fedeli simili al Cristo e perciò saranno riconosciuti come figli del Padre.

In un secondo momento, superato l'aspetto morale, esortativo, didattico e avvicinandosi maggiormente al teologico, don Bosco presenta Gesù come via, verità, vita: via da seguire per giungere al Padre, verità che rivela il Padre, vita del Padre comunicata all'uomo. Nelle prime regole don Bosco aveva scritto: "Gesù Cristo incominciò a fare ed insegnare, così i congregati continueranno a perfezionare se stessi colla pratica delle interne ed esterne virtù, coll'acquisto della scienza, di poi si adopereranno a beneficio del prossimo" (Art. 2).

"Divin Salvatore" è l'appellativo preferito da don Bosco per designare la persona divina di Cristo, e per porre l'accento sulla precipua funzione dell'attività di Gesù. Quest'appellativo riassume la sua cristologia e la professione di fede nel Cristo, Dio e uomo, che salva come Dio e come uomo.

Nella figura di Gesù Cristo don Bosco rimarca non gli aspetti morali, non è venuto per dare dei nuovi precetti, ma gli aspetti riguardanti la persona del Padre, che attraverso Gesù rivela agli uomini il suo amore.

### *La cristologia teologica*

Don Bosco non è uno studioso di teologia, non si è mai occupato di dispute teologiche, le ha sempre evitate, anche quando era richiesto di giudizi su teologi del suo tempo si è sempre astenuto, al limite il criterio di giudizio per lui era se lavorava per la gloria di Dio e la salvezza delle anime.

La sua cristologia teologica può essere vista attraverso tre direttive: la persona divina di Cristo, la sua sacrosanta

umanità, l'opera redentiva da lui compiuta, riversata sull'uomo tramite i sacramenti.

Qui si apre il capitolo del rapporto personale di Cristo con il singolo fedele mediante la Chiesa. "Il nostro Divin Salvatore, disceso dal cielo per salvarci, volle stabilire un mezzo onde fosse assicurato il deposito della fede, fondando un regno spirituale sulla terra" (Mese di Maggio).

Don Bosco ripete a noi quanto Paolo diceva agli Efesini: "Chiedo a Dio di fare abitare Cristo nei vostri cuori per mezzo della fede. A Lui chiedo che siate saldamente radicati e stabilmente formati nell'amore. Così voi, insieme con tutto il popolo di Dio, potrete conoscere l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e la profondità dell'amore di Cristo (che è più grande di ogni conoscenza) e sarete pieni di tutta la ricchezza di Dio" (Ef 17-19). In questo modo don Bosco sentiva e viveva il suo Signore.

Il rapporto che don Bosco ha con il Cristo è un rapporto da persona a persona, perciò non mediante intermediarie rappresentazioni o simboli, ma attraverso la concretezza del suo corpo e del suo sangue.

L'incontro con Cristo per don Bosco avviene in primo luogo nella fede come annuncio e comprensione della parola Dio, qui il Cristo si presenta come immagine visibile del Padre, in secondo luogo nella realtà sacramentale, mediante la quale è partecipata al cristiano la natura divina (battesimo) e soprattutto attraverso l'eucarestia che realizza il massimo dell'unione con Gesù Cristo. Egli per incitare alla frequente comunione riporta le parole di Gesù: "Venite ad me omnes", è Gesù che chiama a cibarsi del suo corpo e del suo sangue. "L'eucarestia è il pane vivo disceso dal cielo" (Mese di Maggio, 140).

Una trattazione tutta particolare sarebbe quella del rapporto che don Bosco sente fra l'attività del suo sacerdozio, come ministero di Cristo che perdona e che si rende presente nell'eucarestia, e la sua realtà di persona umana;

ma questo fa parte del mistero di don Bosco. Abbiamo molti indizi per affermare che egli, al di là di quello che diceva ufficialmente sia come esortazione sia come catechesi, vi era la sua vita interiore di cui poco è tracciato. Don Bosco non ha lasciato alcun diario spirituale.

Infine l'incontro con il Cristo avviene nella Chiesa, come corpo di Cristo, di cui i fedeli sono membra: "Bellezza sovrana ed incorruttibile è quella della Chiesa, bellezza che non verrà meno giammai... Bellezza che la rende degna dell'amore dello sposo e dell'amore di tutte quelle anime che sono degne di conoscere e di apprezzare quest'intereiore bellezza; e queste sono quelle che qui si chiamano figlie di Gerusalemme" (Il Cattolico Istruito). Egli, di fronte a quanto Gesù ha fatto per noi, si trova smarrito e afferma che dinanzi ai misteri del Cristo rimangono solo l'adorazione e la contemplazione.

Nella catechesi don Bosco evidenzia gli aspetti di Gesù Cristo che direttamente ci riguardano: Cristo è il Verbo di Dio che si è incarnato per nostro amore, accettando di patire per noi e di addossarsi i nostri peccati per ottenere grazia e misericordia dal Padre; Cristo, che nel sacramento della confessione ci rimette i peccati, ci ha riscattato a caro prezzo col suo sangue e con le sue ferite.

Cristo crocifisso è presentato da don Bosco come colui che patì e morì per la nostra salvezza, dandoci l'esempio. Cristo è Salvatore dell'uomo nella sua totalità, anima e corpo. Cristo Eucaristico, dove l'uomo s'incontra col corpo, sangue e divinità del Figlio di Dio, diventando suo commensale.

Quando poi don Bosco passa ad esaminare l'attività pedagogica del Cristo sul giovane rimane estasiato. E' l'atteggiamento che ebbe di fronte ai suoi giovani santi, "frutto della grazia di Dio", dice lui, volendo far capire che i santi li plasma Dio attraverso il Cristo soprattutto mediante i sacramenti della confessione e della comunione. Conti-

nuamente afferma che la prima virtù di un giovane è l'obbedienza. Intendiamoci bene, per lui è l'obbedienza interiore, vale a dire, la docilità di spirito a Dio che educa e al Cristo che perfeziona.

E' persuasione profonda di don Bosco che è Dio che conduce passo dopo passo i giovani alla perfezione. Questa convinzione è ribadita mille volte nelle biografie dei suoi giovani scritte da lui: come quella di Luigi Comollo, Domenico Savio, Besucco Francesco, e soprattutto quella di Michele Magone, non rimaneggiata da altri. Queste biografie mettono in luce i fondamenti teologici e pastorali che guidavano l'attività pedagogica di don Bosco; ma soprattutto manifestano qualcosa del profondo del suo spirito, fra l'altro non facile da fotografare allo stato puro, vale a dire, al di là della preoccupazione pedagogico-ascetica e morale.

E' il Padre che fornisce l'ideale educativo, è il Figlio che mette a contatto con questo ideale, è lo Spirito Santo che costruisce nell'anima umana l'immagine del Cristo.

Tutta quest'attività educativa si raffina sempre più in Cristo mediante il sacramento dell'eucarestia, dove si attua l'incontro fra la divinità e l'umanità. Nell'eucarestia Gesù Cristo umanizza Dio e divinizza l'uomo. "Dette loro il potere di diventare figli di Dio" (Gv. 1, 12). Tutto questo lavoro di cesello è possibile quando l'animo umano è docile alla voce di Dio. Se siamo divenuti figli di Dio, siamo anche stati fatti eredi con Cristo.

L'unico mezzo per giungere a Dio Padre è la comunione con l'umanità del Cristo, che è pure nostra, essendo noi impiantati in lui. Per questo possiamo affermare che Dio è il supremo educatore, perché egli ci generò alla vita in Cristo, ci alleva in Cristo, ci costruisce in Cristo. In Lui noi viviamo e diventiamo Chiesa, che salva l'umanità appunto perché essa diventa, a sua volta, sacramento di salvezza in Cristo Gesù.

Per don Bosco la santità ha come sorgente Gesù Cristo, da cui passa alla Chiesa che è depositaria dei “mezzi più efficaci per santificare le anime” (Cattolico Istruito).

Strettamente parlando è l'educando che si educa in tutta la sua estensione divina e umana sotto lo stimolo di Dio e della comunità. Sant'Agostino direbbe: “Quando il Padre insegna qualcosa alle membra di Cristo, è a Cristo che insegna... Che cosa voglio dire affermando che viene insegnato a Cristo per mezzo di Cristo? Che viene insegnato alle membra per mezzo del Capo... Egli non ha voluto separarsi da noi, ma si è degnato amalgamarsi a noi fino a fondersi con noi” (Commento al Vangelo di Giovanni 21, 9).

Il Maestro interiore è il Cristo, luce vera che illumina ogni uomo veniente in questo mondo. La luce di Cristo è la “forma mentis” soprannaturale, perché è dessa che dà la capacità di apprendere il soprannaturale, cioè Dio Padre che si rivela inizialmente nella predicazione del Figlio e apertamente nella persona del Figlio, “chi vede me vede anche il Padre” (Gv. 14, 9).

Don Bosco insisteva molto su un concetto come questo: Cristo è dunque il maestro che rivela il Padre e lo indica come primo oggetto della conoscenza e dell'amore. Egli generalmente non si presenta come oggetto d'amore, ma come colui che richiama all'amore del Padre. “Il mediatore fra Dio e gli uomini doveva rassomigliare in qualche cosa a Dio, in qualche cosa agli uomini: simile in tutto agli uomini, sarebbe stato lontano da Dio; simile in tutto a Dio, sarebbe stato lontano dagli uomini: e così non sarebbe stato mediatore” (Agostino, Confessioni 10, 42, 67).

Don Bosco esprime lo stesso concetto con l'analogia evangelica della vite e del tralcio, applicandola inoltre al fatto che fuori della Chiesa di Cristo non vi può essere santificazione, perché “separati dall'albero della santità che è Gesù Cristo”.

Nel "Pedagogo" Clemente Alessandrino affida al Verbo tre mansioni: esortare, guidare, insegnare, e addita il Cristo come unica fonte d'educazione, di verità, l'unico Pedagogo. Don Bosco vede il "Divino maestro" come il pastore che guida e la sua voce risuona nell'interiorità e l'uomo la sente. "Io sono il buon pastore, io conosco le mie pecore ed esse conoscono me" (Gv 10, 11); come la luce: "Io sono la Luce del mondo, chi mi segue non cammina nelle tenebre" (Gv. 8, 22). Senza questa luce nessuno può entrare nei misteri di Dio.

Nel processo educativo Gesù Cristo è la via sicura, essendo egli la Parola del Padre, piena d'autorità. Egli è il fondamento unico dell'educazione cristiana. Egli, con l'incarnazione, ha preso la natura umana per relazionarsi all'uomo e costruire se stesso in lui fino ad essere assimilato da lui e riconosciuto dal Padre. "Siete stati edificati sul fondamento dei profeti, sulla stessa pietra angolare che è il Cristo" (Ef. 2, 20); perciò Cristo è la via del processo educativo.

Tuttavia per don Bosco è il Padre che muove, attraverso il Cristo, l'entità umana fisico-morale, spirituale-soprannaturale nel suo perfezionamento. Il Padre ha concepito l'uomo nel Figlio suo, gli ha assegnato una strada da percorrere per giungere alla sua realizzazione completa, come persona. Lo scopo primo dell'educazione soprannaturale è quello di far in modo che ogni uomo possa realizzare il fine per il quale Dio lo ha creato. Questa è la verità d'ogni uomo.

La finalità che si propone un maestro è quella di presentare agli allievi la verità. La menzogna non educa, distrugge. La vita ha un bisogno estremo di essere fondata sulla verità conosciuta e posseduta con sicurezza. La verità entra con diritto esclusivo nel processo educativo ed è insostituibile, essendo il punto d'incontro fra educando e educatore. Essa costituisce la norma su cui la persona deve modellarsi per attuare la propria formazione.

Cristo non solo è la verità, ma è anche la vita, in cui l'uomo è ricreato e santificato (Ef. 4, 24). Solo accettando la verità si entra nella vita, e noi siamo generati attraverso la verità (Gc. 1, 18).

L'educando si deve imporre quest'ideale e deve cercare di raggiungerlo sapendo che Cristo, mentre educa, si comunica attraverso l'eucarestia, effettuandosi così la graduale assimilazione dell'educando all'educatore. Come il Padre ha la vita in se stesso e l'ha concessa al Figlio, così il Figlio la dà a quelli che si educano in lui. "Non sono io che vivo, ma è il Cristo che vive in me" (Gal. 2, 20). Dio Padre ci genera nel Verbo di verità, che diventa il nostro maestro unico e supremo: via da percorrere, verità da apprendere, vita da vivere.

Don Bosco mosso da grande amore verso il Cristo, presente nell'eucarestia, cerca di trasferirlo nei giovani suggerendo loro di andare frequentemente a trovarlo. Diceva: "Volete dal Signore molte grazie? Visitatelo sovente (MB 8, 49).

La devozione a Gesù sacramentato è una delle tre grandi devozioni di don Bosco. Afferma, infatti: "Oh se io potessi un poco mettere in voi questo grande amore a Maria e a Gesù Sacramentato, quanto sarei fortunato! Vedete, dirò uno sproposito, ma non importa niente. Sarei disposto, per ottenere questo, a strisciare con la lingua per terra di qui a Superga. E' uno sproposito, ma io sarei disposto a farlo. La mia lingua andrebbe a pezzi, ma importa niente: io allora avrei tanti giovani santi" (MB VII, 680-81).

Questa collaborazione a Cristo per l'avvento del regno di Dio si attua a vari livelli. Il primo attraverso la partecipazione alla attività salvifica nella Chiesa, in cui il giovane è inserito per mezzo del battesimo; il secondo, attraverso la preghiera personale, che prepara alla preghiera sociale; il terzo, attraverso l'attività sacramentale. Nell'atto supremo della liturgia eucaristica si compie la vera

comunione dei fedeli con il Cristo, dove vi è il dono reciproco. Qui il dare ed il ricevere è totale e, soprannaturalmente, nessun altro atto diventa così fortemente educativo. E' il Cristo che dona sé e lo Spirito Santo alla Chiesa, ed è la Chiesa, nei suoi singoli fedeli, che riceve il dono e si offre totalmente con il Cristo al Padre e all'umanità.

#### *IV Che cosa è la Chiesa per don Bosco*

##### *Premessa*

Paolo, folgorato da una improvvisa luce, mentre si recava a Damasco per perseguitare, chiese: "Chi sei tu Signore?" Gli fu risposto: "Io sono Gesù che tu perseguiti". Ecco che cosa è la Chiesa.

Essa è l'attività del Padre, del Figlio, e dello Spirito Santo che, attraverso la cooperazione degli uomini, porta, lungo la storia, la salvezza.

Nell'oggi storico la Chiesa siamo noi. Frequentemente quando parliamo della Chiesa pensiamo ad essa come se fosse una realtà che non ci riguarda, una realtà impersonale, astratta, staccata da noi, commettendo un gravissimo errore.

Dio Padre, Dio Figlio, Dio Spirito Santo salvano attraverso gli uomini; noi, attraverso il battesimo resi partecipi della natura divina, siamo le mani di Dio che operano la salvezza mediante il nostro lavoro umile di ogni giorno. Questo è il messaggio che don Bosco oggi ci consegna.

D'altra parte, che cosa vogliono dire le ripetutissime frasi di don Bosco, come: lavoriamo per salvare le anime, sacrificiamo la nostra vita per portare anime a Dio e simili? Come può l'uomo salvare le anime, portare la salvezza alle anime? Può, perché Dio agisce in lui, e perché ogni uomo è Chiesa.

Don Bosco parla continuamente della Chiesa, avendo per lei il cuore pieno d'amore.

Nelle opere di divulgazione, quali: *La Storia Ecclesiastica*, *Il Cattolico Istruito*, *La Storia Sacra*, *La Chiave del Paradiso*, *Il Mese di Maggio*, egli definisce la Chiesa con questi termini: "Una congregazione (unione) di veri credenti i quali, sotto la direzione di un capo stabilito dal Cristo medesimo e di legittimi pastori, fedelmente professano la fede e la legge da lui insegnata e partecipano ai medesimi sacramenti".

Confrontando questa definizione di Chiesa con quella data dalla costituzione "Lumen gentium" del Concilio Vaticano II, constatiamo che gli elementi sono sostanzialmente gli stessi. Afferma il concilio: "Cristo, unico mediatore, ha costituito sulla terra e incessantemente sostiene la sua Chiesa santa, comunità di fede, di speranza e di carità, quale organismo visibile, attraverso il quale diffonde su tutti la verità e la grazia. Ma la società costituita di organi gerarchici e il corpo mistico di Cristo, la comunità visibile e quella spirituale, la Chiesa terrestre e la Chiesa ormai in possesso dei beni celesti, non si devono considerare come due cose diverse, ma formano una sola complessa realtà risultante da un duplice elemento, umano e divino (Lumen Gentium, n. 8).

Al di là della definizione formale, per don Bosco la Chiesa è la presenza di Dio nella storia personale e sociale degli uomini. La Chiesa è mistero e sacramento per ognuno e per tutti. E' il luogo dell'incontro di Dio con l'uomo attraverso il Cristo.

### *La Chiesa è Madre*

Don Bosco cita volentieri la frase di S. Cipriano: "Nessuno può dire di avere Dio come Padre, se non ha la Chiesa come madre".

Il Cristo storico fisicamente è uscito dal mondo con la sua risurrezione-ascensione. La missione che aveva ricevuto dal Padre di santificare e di salvare gli uomini non è terminata colla sua dipartita, ma continua nello spazio e nel tempo, cioè nella storia, attraverso la Chiesa, gerarchica e ministeriale. Sono gli elementi della definizione di don Bosco.

Il disegno del Padre realizzato dal Cristo è ardito: dare in mano agli uomini l'economia della loro salvezza eterna. Rendere gli uomini partecipi del ministero di Cristo redentore universale dell'umanità. La Chiesa ha quindi il compito di prolungare l'attività di Cristo nella storia. Essa come madre presenta la paternità di Dio e diventa così, a pieno titolo, l'autorizzata educatrice dell'uomo.

Ecco come S. Agostino esprime questo pensiero che don Bosco, frazionava qua e là nei suoi scritti: "Tu educi e ammestri i fanciulli con accento puerile, i giovani con vigore, gli anziani con pacatezza, con adattamento non solo al fisico, ma anche alla coscienza di ognuno... Tu insegna con diligenza a chi è dovuto l'onore, a chi l'affetto, a chi il rispetto, a chi il timore, a chi il conforto, a chi l'ammonimento, a chi l'esortazione, a chi la severità, a chi il rimprovero, a chi la pena, dimostrando che non è dovuto tutto a tutti, ma a tutti è dovuta la carità, a nessuno l'ingiustizia" (Agostino, I Costumi della Chiesa Cattolica, 1, 30. 63); (MB XIV, 229).

### *L'entità della Chiesa visibile*

La Chiesa fondata da Cristo è un'istituzione visibile gerarchica con la missione di continuare e diffondere il regno di Dio fra gli uomini.

E' la Chiesa dell' "andate e predicate a tutte le genti battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" (Mt 28, 19); è la Chiesa dell'amministrazione dei sacramenti (Lumen Gentium, n. 17, 28).

La Chiesa ha una sua fisionomia umano-divina che si identifica con Cristo, ma anche si distingue da lui. Si identifica con lui, perché è lui che agisce in essa; si distingue, perché sono gli uomini che pongono gli atti ministeriali. Tuttavia la Chiesa è mistero e sacramento: “E’ proprio della sola Cattolica Religione avere dei Santi e degli uomini segnalati in virtù; essa sola abbonda di mezzi che confortano l’uomo in tutti i bisogni della vita; essa lo istruisce e lo guida nella giovinezza per il sentiero della verità; lo conforta con i Sacramenti, colla parola di vita nell’età adulta; raddoppia le sollecitudini nelle malattie, nulla tralasciando di quanto può contribuire al bene spirituale ed eterno, ed anche al bene temporale; essa sola lo conforta in punto di morte, nella morte e dopo morte” (MB XIV, 229).

*Don Bosco vede la Chiesa oltre che come madre anche come maestra*

Nell’educazione soprannaturale nessuno può giungere alla perfetta edificazione prescindendo da Cristo, perché solo attraverso il Cristo si giunge al Padre. Egli è l’unica via. Lo stesso avviene per la Chiesa. Nella totalità del suo essere, essa ha per fine di rivelarci il Cristo, di condurci a lui comunicandoci la grazia. Essa sola è deputata a compiere questo servizio e non verrà mai il momento, tanto nella vita degli individui, quanto nella storia dei popoli, in cui il suo compito debba o possa cessare. Se il mondo perdesse la Chiesa, perderebbe la redenzione.

Un’altra caratteristica della Chiesa, cara a don Bosco, era l’apostolicità. La Chiesa è detta apostolica perché, attraverso la successione dei vescovi risale agli apostoli e al loro capo S. Pietro e da questi a Gesù Cristo. Nell’opuscolo “Il Cattolico Istruito” afferma che fra i motivi che tenevano S. Agostino inviolabilmente attaccato alla Chiesa, vi era appunto “la non mai interrotta successione dei pon-

tefici dopo S. Pietro, cui commise Iddio la cura di governare il suo gregge".

La Chiesa è necessaria alla salvezza, fuori della Chiesa non vi è salvezza. Chi credesse di educarsi e di crescere nella propria perfezione soprannaturale, scavalcando la mediazione della Chiesa, col pretesto d'essere più spedito di fronte a Dio, fallirebbe il suo intento e costruirebbe sull'illusione. Non si può separare Cristo dalla Chiesa. Per lui sarebbe una bestemmia l'affermazione che spesso si sente sulle labbra di qualcuno: "Accetto il Cristo, ma non la Chiesa". La maternità educativa della Chiesa è il mezzo con cui il Padre ci comunica la sua vita attraverso l'annuncio ed i sacramenti.

Ogni visione della Chiesa, che sia fuori del quadro prospettico di madre e educatrice della vita soprannaturale portata da Cristo e perfezionata dallo Spirito Santo, è incompleta e perciò stesso monca, non cogliendo la vera essenza della Chiesa e della sua missione. Chi giudica la Chiesa, prescindendo da questi aspetti, erra, perché giudica un corpo morto, non una realtà viva. Solo con la fede attiva si può giudicare la realtà che Cristo ha lasciato, come continuazione della sua missione salvifica.

### *La Chiesa educatrice perfetta dell'uomo*

La Chiesa, nella sua missione educativa, si rivolge a tutto l'uomo, anima e corpo. La sua pedagogia non finisce nell'interiorità, ma coinvolge anche gli aspetti esteriori. Dio ha voluto la Chiesa per uomini concreti e l'ha voluta adatta alla loro psicologia, al loro modo di essere, al loro modo di sentire, sensitivo-intellettivo, al loro modo di esprimersi. Essa, come prolungamento di Cristo, conosce gli uomini con i concetti di Cristo, vale a dire nel modo più vero e profondo, e li educa secondo questi concetti.

La Chiesa dà la consapevolezza di essere salvati e contemporaneamente la certezza di essere per gli altri attori

e portatori di salvezza. Questi concetti don Bosco li esprime in molte sue opere di divulgazione e di apologetica, ma gli erano talmente familiari da sintetizzarli nella semplice frase di saluto ai suoi giovani: “Salve, salvando salvati”.

Per don Bosco è fonte di gioia la certezza di essere salvati e di essere salvatori.

Su quest'ultimo assioma don Bosco poggia la sua pedagogia, in quanto propone ai giovani d'essere apostoli in mezzo ai compagni oggi, per essere domani, da adulti, apostoli nella società. Di conseguenza, anche la concezione di Chiesa è vista attraverso l'intuizione iniziale della sua vocazione, il che comporta: entrare a far parte della missione che il Padre ha affidato al Figlio, e il Figlio ha consegnato alla Chiesa quando solennemente ingiunse agli apostoli: “Andate in tutto il mondo e predicate il vangelo a tutti gli uomini. Chi crederà e sarà battezzato, sarà salvo” (Mc. 16, 15).

Essere nella Chiesa per don Bosco vuol dire partecipare alla missione di salvezza degli uomini lungo la storia.

Nell'operetta “Il Cattolico Istruito” don Bosco afferma che la Chiesa è apostolica, perché fondata sulla dottrina insegnata dagli apostoli; perché continua nei secoli il ministero apostolico della predicazione, e la sacramentalità della successione apostolica. Lo riempie di gioia e di sicurezza il fatto, per noi forse indifferente, che attraverso il papa si è collegati con il Cristo, oltre che spiritualmente, anche storicamente.

E' motivo di grande gioia per lui scoprire che la Chiesa è santa perché essa è il tramite della nostra unione con il Cristo e, attraverso lui, con il Padre.

Noi ci doniamo a Dio, quando in Maria gli doniamo l'umanità, e Dio si dona a noi, quando in Maria ci dona la divinità. Dal nostro dono e dal dono di Dio, nasce il Cristo di cui siamo membra.

Questo, a ben vedere, è la radice della ecclesiologia di don Bosco. In questa luce si capiscono alcune sue espressioni come: “Io, con l’aiuto della grazia di Dio, voglio vivere e morire figlio fedele della santa Chiesa, Cattolica, Apostolica e Romana, perché essa è divina. Essa fu stabilita sulla terra da Gesù Cristo Figlio eterno di Dio, Dio egli stesso ed in tutto uguale al Padre. Io voglio vivere e morire figlio fedele della Chiesa Cattolica, perché ella è una. Essa ha, in tutte le parti del mondo, la stessa fede, la stessa dottrina, gli stessi sacramenti. Io voglio vivere e morire figlio della Chiesa cattolica, perché è santa: santa nel suo capo visibile, che è Gesù Cristo; santa nella sua fede, nella sua dottrina e nei suoi sacramenti, istituiti da Gesù Cristo; santa nel suo fine, che è la vita eterna”. Potremmo chiamare queste dichiarazioni la “*professio fidei*” di don Bosco; anzi, non è solo una formale professione di fede, ma è, soprattutto, espressione del suo grande amore e attaccamento alla Chiesa di Dio.

Il pensiero della Chiesa (come testimonianza del suo amore per lei) è continuamente presente nella sua predicazione e nei suoi scritti: essa è “la casa del Padre”, “la nave che conduce a Dio”, “la madre che ci nutre, il corpo di Cristo”. Per lui veramente avviene quello che diceva S. Cipriano: “Chi non ha la Chiesa per madre, non può avere Dio per Padre”.

Il grande amore verso la Chiesa lo porta ad affermare che la Chiesa vale più della sua stessa vita, perché essa è la dispensatrice della salvezza portata da Cristo.

Don Bosco lascia alla Chiesa di oggi un messaggio e pone un interrogativo. Il messaggio: il giovane educato cristianamente deve occupare il suo posto nella Chiesa, nel Regno di Dio. Se non è in grado di occupare il posto che gli compete, diventa un fuori-posto, un disoccupato e finirà per diventare un transfuga. L’interrogativo: quanti sono oggi i giovani in grado di prendere il loro legittimo posto nella lotta per il

regno di Dio, per impedire l'estromissione del cristianesimo dalla cultura, dalla società, dalla famiglia e per arginare l'apostasia delle masse dal cristianesimo?

*V Cosa ha capito don Bosco di sé come sacerdote*

Nella seconda lettera inviata a Timoteo, S. Paolo dice alcune cose che si potrebbero benissimo applicare a don Bosco. Dice infatti: "Ricordo la tua fede sincera, quella fede che hanno avuto tua nonna Lòide e tua madre Eunice. Sono certo che anche tu la possiedi. Per questo ti raccomando di tener vivo in te il dono di Dio che hai ricevuto attraverso l'imposizione delle mie mani (cioè l'ordinazione). Perché Dio non ci ha dato uno spirito che ci rende paurosi: ma uno spirito che ci dà forza, amore e saggezza" (2 Tm 1, 5-7). Nella lettera a Tito il medesimo S. Paolo afferma: "Bisogna infatti che il vescovo, in quanto amministratore di Dio, sia irreprensibile, non arrogante, non collerico, non avido; ma al contrario ospitale, amante del bene, saggio, giusto, pio, padrone di sé, attaccato alla sana dottrina". Mi pare di scorgere delle forti analogie fra la situazione familiare di Timoteo e quella di don Bosco: entrambi furono sotto l'influsso di una nonna e di una madre credenti che hanno lasciato una grande eredità nel nipote, nel figlio. Ma soprattutto penso che le caratteristiche presentate da S. Paolo, per chi vuol essere sacerdote, siano state meditate a lungo dal chierico Bosco se nell'imminenza della sua ordinazione sacerdotale egli non si sentiva pronto. Infatti scrive: "Ora che conosco le virtù che si ricercano per quel importantissimo passo, resto convinto che io non era abbastanza preparato; ma non avendo chi si prendesse cura diretta della mia vocazione, mi sono consigliato con don Cafasso, che mi disse di andare avanti e di riposare sulla sua parola" (MO, 113).

Probabilmente tornava in lui l'ideale di sacerdote che egli aveva immaginato nel primo sogno-intuizione e non si sentiva pronto per affrontare ciò che richiedeva quell'ideale. Fin da ragazzo aveva proposto a se stesso di non comportarsi come alcuni sacerdoti del suo tempo, degnissime persone, ma che non avvicinavano i giovani, non si curavano di loro.

Egli voleva diventare il prete dei giovani e sacrificare per loro tutta la sua vita; ma questo comportava mettersi contro il modello standardizzato e ormai comune del sacerdote in quel tempo e quindi andare incontro a non lievi difficoltà.

Don Bosco voleva essere come Gesù, camminare a fianco dei giovani. Ma quali giovani? Quelli che erano trascurati dagli altri.

Suscitava una gran pena in don Bosco vedere per la città tanti giovani abbandonati a se stessi, fra l'indifferenza generale.

Don Cafasso talvolta conduceva don Bosco a visitare il carcere giovanile, e don Bosco ne rimaneva fortemente scosso e si chiedeva: "Se quei giovani avessero trovato un amico che si fosse preso cura di loro, forse non si troverebbero in quelle condizioni". E aggiunge: "Comunicai questo pensiero a don Cafasso, e con il suo consiglio e con i suoi lumi mi sono messo a studiare il modo di effettuarlo" (MO 123). Questo pensiero è il tormento che angustia i primi anni del sacerdozio di don Bosco. Egli è convinto che la scelta di vita per i giovani, viene da Dio, e che il significato del suo sacerdozio deve essere conforme a questa scelta, perciò si sente mandato da Dio per l'attuazione del suo regno fra i giovani.

Il modello cui uniformarsi nel suo modo di vivere è Gesù Cristo, e l'anima della sua attività è la carità di Cristo verso i giovani.

Forse pensava al fatto di Gesù adolescente che rimane a Gerusalemme e gli ronzava nelle orecchie la risposta di Gesù a Maria e Giuseppe che lo rimproveravano per l'ac-

caduto: “Perché mi cercavate, non sapevate che io mi devo occupare di quanto riguarda il Padre mio” (Lc 2, 49).

Alla fine si impossessa di lui un'altra idea: essere sacerdote è raggiungere il massimo della possibilità di educare. Il sacerdote è ministro per eccellenza di Cristo, unico vero maestro, e perciò può più facilmente educare i giovani a nome e con la forza di cui Cristo lo ha rivestito.

Don Bosco sente intensamente l'affermazione “*Sacerdos alter Christus*”, soprattutto attraverso il sacramento del perdono, che esprime la grande misericordia di Dio; risuona al suo orecchio il detto del Signore: “Non sono venuto per giudicare, ma per salvare”, perciò, come sacerdote, stima il suo rapporto con i giovani particolarmente espressivo. Questo rapporto speciale, rafforzato dal sistema preventivo, diventa l'immagine toccante dell'amore di Dio che si dona. Non per nulla il secondo pilastro del suo metodo educativo è costituito dalla religione, che, per lui, è l'anima, la vita dell'educazione.

Non ci può essere, secondo don Bosco, vera educazione senza religione perché, afferma, se manca la religione subentrano la violenza, la costrizione, la paura. Famosa è rimasta la frase che riassume questo suo mens: “O religione o bastone”.

Il sistema pedagogico boschiano «richiede nell'educazione un cristianesimo ampio, integrale, davvero cattolico. L'integrità materiale (ricordare la formula: onesto cittadino e buon cristiano) diventa per lui integralità religiosa “formale” cioè continua circolazione del religioso e del soprannaturale nel profano e nel naturale (il dovere, lo studio, il lavoro, il gioco), ed un incessante svolgersi del religioso nell'azione e nell'impegno umano (apostolato, chiesa) ».

Punto fondamentale della pedagogia di don Bosco è quello di non scordarsi mai che l'uomo è fatto per tendere a Dio nella sua totalità e che a Dio deve orientarsi con

volontà determinata, pur vivendo ben saldamente in questo mondo. I due orizzonti non sono mai separati e, tanto meno, contrapposti, ma gerarchizzati e composti in unità.

Il suo sacerdozio è appunto la testimonianza parlante che la religione non entra nella sua concezione educativa come un semplice supporto ed aiuto, ma come elemento centrale che “tutto permea e tutto vivifica”. In altri termini, don Bosco ha voluto dimostrare, che il sacerdote che si dedica all’educazione della gioventù, non spreca il suo sacerdozio, ma è in linea con l’insegnamento del vangelo: “Lasciate che i giovani vengano a me”.

Egli, una volta convinto della sua vocazione-missione, la difese, con estrema energia, contro tutto e contro tutti. La difese di fronte all’autorità civile. Indicativo il richiamo del vicario di città, Michele Benso conte di Cavour, il quale convocò don Bosco, accusato di sovversione e di provocare disordini in città, e gli disse: “Mio buon prete, prendete il mio consiglio, lasciate in libertà quei mascalzoni, quei vagabondi...” Don Bosco rispose: “Io non ho altra mira, Signor Marchese, che migliorare la sorte di questi poveri figli del popolo. Non dimando mezzi pecuniari, soltanto un luogo dove poterli raccogliere. Con questo mezzo spero di poter diminuire il numero dei discoli e di quelli che vanno ad abitare le carceri” (MO, 159). E aggiunse: “Molti giovani sono cambiati. Alcuni totalmente abbandonati furono raccolti, liberati dai pericoli e avviati a qualche mestiere e le prigioni non furono più loro abitazione... I miei assebramenti non hanno scopo politico. Io insegno il catechismo ai poveri ragazzi”. La risposta del marchese fu: “Tacete! Il vostro è un disordine”.

La difese di fronte alla marchesa di Barolo, che tentava di dare un nuovo indirizzo al sacerdozio di don Bosco, proponendogli di prendere la direzione della sua opera. Ecco un breve tratto del colloquio. Iniziò la marchesa dicendo: “Io non posso tollerare che ella si ammazzi di la-

voro. Tante sì svariate occupazioni... tornano a detrimento della sua sanità e dei miei istituti... Poi le voci che corrono sulla sua sanità mentale, l'opposizione delle autorità locali, mi costringono a consigliarla... o a lasciare l'opera dei ragazzi, o l'opera del rifugio. Ci pensi e mi risponderà". E don Bosco di rimando: "La mia risposta è già pensata. Ella ha danaro e con facilità potrà trovare preti quanti ne vuole per i suoi istituti. Per i poveri fanciulli non è così... Cesserò il mio impiego regolare e mi darò di proposito alla cura dei fanciulli abbandonati". E, continuando, disse alla marchesa, di fronte ad un compromesso da lei proposto (la Signora capiva che privare don Bosco dello stipendio era metterlo sul lastrico): "La mia vita è consacrata al bene della gioventù. La ringrazio delle profferte che mi fa, ma non posso allontanarmi dalla via che la divina Provvidenza mi ha tracciato" (MO, 163).

Difese l'interpretazione che egli dava alla sua vocazione, come servizio alla Chiesa universale, anche contro la visione puramente locale del suo arcivescovo.

Il contrasto con mons. Gastaldi verteva più che altro circa il modo di vedere la sua attività. L'arcivescovo considerava l'attività di don Bosco come legata alla chiesa locale, mentre don Bosco intuiva già il dopo don Bosco, come proiezione della sua opera nella Chiesa universale.

### *Una nuova illuminazione*

Di fronte al gravissimo problema della continuità della sua opera (di cui si era preoccupato anche Pio IX, e, ciò che sembrerebbe strano, il ministro Urbano Rattazzi, noto per il suo anticlericalismo), don Bosco immaginò un nuovo modello di sacerdote e religioso, che fosse ecclesiastico e religioso di fronte alla Chiesa e cittadino a tutti gli effetti davanti allo Stato.

Attorno a questo progetto lavorò intensamente, in mezzo a molte difficoltà, per molta parte dell'ultimo periodo

della sua vita, ma non è qui il posto per trattare questo argomento e vedere ciò che veramente don Bosco voleva fare e quello che ha potuto fare relativamente ai tempi e alle circostanze.

Questo nuovo modello di sacerdote, detto da don Bosco “sacerdote in manica di camicia”, è soprattutto legato all’intuizione che egli ebbe di poter evangelizzare le masse lavoratrici cittadine nate fuori della Chiesa e abbandonate a se stesse nelle tetre periferie delle città industriali.

In conclusione, due sono le chiavi fondamentali di lettura del sacerdozio di don Bosco.

La prima è la salvezza delle anime, l’apprendiamo dalle sue labbra: “Ho da dirvi una cosa di molta importanza e questa si è che mi aiutate in un’impresa, in un affare, il quale tanto mi sta a cuore, quello di salvare le anime vostre. Questo è non solo il principale ma unico motivo, per cui venni qui” (MB, 7, 504).

La seconda è la catechesi: portare ad ogni singolo giovane il grande annunzio “Dio ti ama”.

Don Bosco è maestro nel mostrare ai giovani il senso di Dio, nell’abituare i giovani alla presenza di Dio nella vita personale d’ogni giorno, nel far prendere coscienza della loro relazione con Dio. Queste sono le mete di una sostanziosa pedagogia cristiana. Per lui capire il suo sacerdozio significò apprendere l’aspetto teologico e quello pedagogico di Dio, del Cristo e della Chiesa nel momento storico in cui egli era inserito.

Il messaggio che lascia alla Chiesa è quello di comprendere il significato che deve avere il nostro cristianesimo nel momento storico in cui viviamo, e, in questa luce, vedere il sacerdozio come servizio di salvezza.

## *VI Che cosa è il peccato per don Bosco*

La teologia cattolica, traendo il concetto di peccato dai documenti della rivelazione, fondamentalmente ritiene il peccato come un'opposizione dell'uomo alla volontà di Dio. Quest'opposizione si concepisce e si consuma nell'interiorità più che nella fisicità di atti esterni.

Comunemente don Bosco prende come definizione di peccato la tradizionale agostiniana: "aversio a Deo et conversio ad creaturas", (voltare le spalle a Dio e mettere come fine della propria vita le creature). Oltre la nozione teologica del peccato, don Bosco possiede il senso del peccato (cosa molto importante per la missione educativa) inculcatogli da Mamma Margherita.

L'educazione cristiana non può ignorare l'esistenza del peccato, perché il peccato, essendo uno sbaglio volontario, condiziona fortemente l'azione educativa.

La pedagogia cristiana, pur non dimenticando che il peccato è un'offesa alla legge di Dio con tutti gli effetti, generalmente tende ad attribuirgli significato etico più che teologico.

Il senso etico è dato dal fatto che il peccatore può tornare con un suo sforzo alla correttezza della propria attività. Tuttavia religione ed etica non s'identificano. La religione considera il peccato una rottura del rapporto con Dio consistente, in buona sostanza, nel non accettare il piano di salvezza che Dio ha preparato per l'uomo. Perciò il rimedio religioso al peccato consiste nel ristabilire il rapporto con Dio interrotto appunto dal peccato. I mezzi per ristabilire tale rapporto sono offerti da Dio, non essendo in potere dell'uomo dare ai propri atti valore redentivo. Solo Dio, mediante l'incarnazione del Verbo, può liberare l'uomo dal peccato e partecipargli la natura divina, concedendogli il potere di gestire la propria salvezza.

Nella storia il risanamento dell'uomo, ferito dagli sbagli e dai peccati, avviene attraverso l'atto di culto supremo,

vale a dire il sacrificio del Cristo e la sua risurrezione: "Tutti noi moriamo col Cristo e risorgiamo con Lui" (Rm 6, 5).

Qualcuno potrebbe meravigliarsi dell'insistenza di don Bosco sull'argomento peccato; questa meraviglia può cogliere solo coloro che del peccato hanno un concetto puramente moralistico, non chi del peccato ha il concetto teologico ed antropologico.

Egli, come educatore, non può avere del peccato un concetto meramente moralistico, essendo questo il principale, anzi l'unico, ostacolo all'educazione e formazione dell'uomo e del cristiano. Il peccato è ostacolo dal punto di vista umano-antropologico, perché è uno sbaglio. Non ci può essere educazione senza correzione degli sbagli, anzi l'educazione dovrebbe conferire soprattutto la capacità di non sbagliare. Essere professionisti in un'attività consiste, prima di tutto, nel non sbagliare e poi nel fare bene. Così è per l'uomo educato: non deve sbagliare, e deve fare bene.

Il peccato è ostacolo dal punto di vista dell'educazione cristiana, perché è impedimento alla trasformazione divinizzante operata dal battesimo e dagli altri sacramenti. Nella concretezza della vita del cristiano i due aspetti sono unificati.

Accusare don Bosco di moralismo e di essere ossessionato dal peccato è non comprendere il peccato e l'essenza della pedagogia cristiana.

Certe insistenze di don Bosco sono da vedersi sotto l'aspetto della psicologia evolutiva e della biopsicologia ed è chiaro che, parlando ai giovani di peccato, rileva in modo particolare la forma sotto cui il peccato può toccare il giovane. E chi vive in mezzo ai giovani sinceramente non può dargli torto.

Forse nella catechesi di don Bosco, su questi argomenti, si deve distinguere quello che è legato alla retorica, al

linguaggio, che sono comuni alla mentalità del tempo, da quello che egli ha voluto dire come momento formativo. Per rendersi conto di questo bisognerebbe analizzare le diverse figure dei suoi primi discepoli, la loro personalità, la loro formazione e soprattutto il dinamismo concreto della loro vita e dei valori che la muovevano.

In generale don Bosco rifugge dai concetti astratti e, quando può, li personalizza, cioè riduce a situazioni personali ciò che i concetti esprimono in modo astratto. In altri termini, esprime questi concetti ai giovani in modo pedagogico: per es. “il mio dio è quel piacere, quella vendetta, quella collera”, cosicché il concetto di “aversio a Deo et conversio ad creaturas” è espresso in modo ascetico, morale, pedagogico, più che teologico.

Un altro modo con cui don Bosco presenta il peccato è quello di evidenziarne gli effetti negativi. Il peccato rovina, sciupa l'uomo, impedendogli il perfezionamento. E' “uno sfregio dell'uomo; è un abbruttimento dell'uomo”. In più, il peccato è uno sbaglio contro la ragione che si paga con la perdita della dignità umana, perché è un subordinare la ragione umana alle passioni e agli istinti, mettendosi al livello dei bruti.

Già nel primo sogno è adombrata quest'immagine del peccato: i giovanetti in preda al peccato sono presentati sotto sembianze bestiali, perché la prima vittima del peccato è l'istintività, da questa il peccato può facilmente passare alle parti superiori dell'uomo, cioè all'intelligenza e quindi alla volontà. Questo passaggio si realizza quando la ragione non è in grado di regolare gli istinti, ma da essi è dominata: “L'uomo essendo stato elevato al più alto onore, non lo conobbe; e si degradò ad operare come giumento insensato, e tenne una condotta simile a quella degli animali immondi” (Mese di Maggio, giorno 9).

Frequentemente nella predicazione don Bosco lega il concetto di peccato a quello della morte.

L'uomo era stato creato per la vita e per la felicità, ma il peccato ha distrutto e l'una e l'altra. "Per il peccato entra nel mondo la morte" (Rm. 5, 2).

Il peccato è come una potenza che s'impadronisce della natura umana, mettendo l'uomo contro se stesso, oltre che contro Dio.

Con la sua colpa il primo uomo aperse le porte al peccato e, con il peccato, iniziò il trionfo della morte per l'intera umanità. Collegati con la morte irrupero i suoi ministri: il dolore, le sofferenze, le ingiustizie, le guerre e tutti gli altri mali.

La morte da Adamo passa a tutti i suoi discendenti, essendo penetrata nell'essenza stessa della natura umana, o meglio nel germe che produce la vita umana. Il ripercuotersi della prima colpa su tutta la stirpe umana è un qualche cosa di più intimo e più profondo della morte fisica, in quanto tocca il nostro rapporto con Dio, e sovverte l'intera pedagogia non solo naturale, ma anche soprannaturale.

Dopo la caduta di Adamo l'umanità non può avere che due orientamenti pedagogici: il peccato-morte (Adamo), il Cristo-vita. Come per il fallo di uno solo venne la condanna per tutti gli uomini, così per il sacrificio di Cristo, venne la salvezza per tutti. Paga del peccato è la morte, ma dalla morte di Cristo viene la vita.

La pedagogia del peccato, foriero della morte, s'insedia nell'uomo e rompe l'equilibrio fra ragione ed istinti (la scrittura parla di carne e di spirito che sono in opposizione). L'equilibrio umano, prima del peccato, era fortificato dalla presenza nell'uomo dell'illuminazione divina, con il peccato l'equilibrio si spezza e l'uomo cade in balia delle passioni, e avverte il conflitto fra ragione ed istintività.

Logicamente se istinti e ragione sono diretti dalla pedagogia del peccato non potranno che produrre disordine.

Tutti questi concetti sono disseminati nelle opere divulgative, nelle esortazioni, nei sermoni, nelle cosiddette

“buone notti” cioè brevi discorsi che dopo le preghiere della sera don Bosco, a modo di saluto, augurava la buona notte. Un esempio. Nella predica sul peccato mortale (17 aprile 1842) don Bosco afferma: “La memoria ottenebrata dimentica affatto il fine beato a cui era creata, solo s’attacca alle cose sensibili e carnali... La volontà diviene codarda e vigliacca; nulla più sa appetire che cose disordinate e vili; la ragione poi che è quella facoltà che lo rende cotanto superiore a tutti gli altri animali, per il peccato si acceca, s’oscura”.

L’uomo nato per la vita si trova schiavo di un corpo che porta in sé necessariamente la morte; da qui il grido di S. Paolo a Dio: “Chi mi libererà dalla legge del peccato e della morte?”

Può liberarlo con molta fatica e molti sacrifici: la rieducazione. Infatti, la cultura del peccato può essere cambiata solo dalla conversione. Lavoro lungo e faticoso che solo un intervento pedagogico di Dio, unitamente ad un minimo di buona volontà da parte dell’uomo, può produrre.

Una domanda: come mai don Bosco sente così acutamente il peccato fino a soffrirne fisicamente? Da notare che sente il peccato non in generale, ma nel singolo concreto giovane. La ragione pare sia il fatto che egli sente, percepisce, intuisce il peccato con una sensibilità teologica, pedagogico-educativa.

Dal punto di vista teologico, per don Bosco, l’essenza del peccato sta nella fuga da Dio con tutte le conseguenze: è fallire il fine per cui l’uomo fu creato, è la perdita di tutti i valori, è, in una parola, la causa della dannazione dell’uomo. Il Padre, per salvare l’uomo inviò il Figlio e questi per redimere l’uomo morì in croce, ma l’uomo ingrato continua a peccare.

Dal punto di vista pedagogico, è il più grave ostacolo all’educazione e alla formazione del giovane. E’ la vera ed unica antipedagogia.

In concreto, come educatore, Don Bosco vede nel peccato, per quel determinato giovane, la nullificazione del disegno del Padre, l'inutilità dell'opera del Cristo, dello Spirito Santo e della Chiesa e il fallimento del suo lavoro educativo. Di questo egli soffre fino allo spasimo (non è esagerata l'affermazione). Inoltre il peccatore con il suo peccato impedisce l'avvento del regno di Dio.

In questa luce si capisce l'energia di don Bosco nel combattere il peccato e i diffusori del peccato: gli scandalosi, considerati da lui come i "collaboratori del demonio".

Egli, da finissimo psicologo, descrive la fenomenologia del peccato, vale a dire il passaggio dal peccato come atto allo stato di peccato (anche qui si esprime con termini semplici adattandosi alle capacità dei suoi ragazzi, ma sotto questi termini s'intravede la dottrina teologica dei grandi dottori della Chiesa). Nel "Cattolico Istruito" sostiene che il peccato parte dalla superbia diabolica: l'uomo non accetta altra legge che quella che egli si pone; vuole essere lui a determinare ciò che è bene e ciò che è male falsando i rapporti operativi con la realtà. Questo produce la corruzione dello spirito, che impedisce di vedere la verità delle cose, cui segue la corruzione del cuore, che porta con sé la dimenticanza di Dio. A questo punto succede l'indifferenza che ineluttabilmente porta a vivere come se Dio non esistesse, si cade così nello stato di peccato; perché, persa la fede, si perde la possibilità della salvezza.

Di là del linguaggio del tempo e della tipica retorica del secolo scorso, quello, che rimane fermo in don Bosco, è il concetto teologico di peccato visto nei suoi riflessi educativi e considerato nelle sue manifestazioni e nella tipologia propria dei giovani.

Egli considera giustamente il peccato la più grave disavventura che possa capitare ad una persona e personalmente sente il peccato come ingratitudine verso l'amore di Dio, come misconoscimento dell'opera di Cri-

sto, come offesa alla bontà di Dio, come portatore di tristezza per l'uomo, come distruzione dell'uomo.

Il contrario del peccato per don Bosco è il timore di Dio. Egli intende per timore di Dio non la paura di Dio, ma un tipo particolare di paura, quella che proviene dall'amore, vale a dire, il timore di recare dispiacere alla persona amata. Questa è la delicatezza della carità.

In conclusione, il peccato, per don Bosco è il peggiore nemico di ogni attività educativa, totalmente ineliminabile vita natural durante, è una forza interiore attiva che lavora nell'uomo e lo porta alla morte, inizia nella concupiscenza, si chiarifica nella intelligenza, si consuma nella volontà e si manifesta nelle opere.

Nella mens di don Bosco, una solida educazione, per contrastare il peccato, deve conferire all'esistenza quotidiana del giovane il senso religioso e, in più, mostrare che il rapporto con Dio non sminuisce la propria libertà, ma l'aumenta. Nessuno è una marionetta nelle mani di Dio. Il cristiano è libero della libertà del Cristo, per mezzo di questa domina il peccato e vince l'uomo vecchio.

Nel momento in cui l'educatore riesce a far scoccare la scintilla dell'amore di Dio nello spirito del giovane, ha innescato il vero procedimento educativo.

### *VII Che cosa ha capito don Bosco dei giovani*

Per comprendere che cosa rappresentavano i giovani per don Bosco, si deve tener presente da una parte la convinzione, da lui posseduta, di essere mandato da Dio per i giovani, e dall'altra la volontà decisa di incarnare con fedeltà il suo amore per essi.

In pratica don Bosco voleva essere per i giovani presenza-sacramento, vale a dire, strumento efficace di comunicazione della benevolenza divina e segno visibile

dell'amore di Gesù verso i giovani, di qui lo sforzo continuo per rendersi maggiormente atto a comunicare loro la gioia di sapere che Dio ci ama.

La grande notizia che don Bosco vuole portare ai giovani è questa: Dio ti ama, per te ha sacrificato il suo Figlio; Gesù ti ama, per te ha donato la sua vita; la Madonna ti ama e ti protegge.

Il manuale di preghiera, intitolato "Il Giovane Provveduto" scritto da don Bosco per i giovani, evidenzia queste convinzioni. Afferma infatti: "I giovani sono grandemente amati da Dio... Anche se Dio ama tutti gli uomini, opera delle sue mani, tuttavia porta una speciale predilezione per i giovani... Voi siete la delizia e l'amore di quel Dio che vi creò" (Opere edite, II, 190-191)

Il messaggio di don Bosco non è solo di ordine spirituale, perché sarebbe incompleto, infatti aggiunge: "Dio non vuole solo condurre alla vita eterna questi giovani (certamente è la cosa principale, ma non è tutto), vuole anche che essi vivano sereni e felici su questa terra lavorando onestamente per guadagnarsi il pane.

Don Bosco è realista. Egli comprende i giovani nella completezza delle loro esigenze spirituali e materiali. Le due esigenze per lui non sono separabili, ma complementari, legate alla sua concezione antropologica.

La prima cosa che don Bosco capì dei giovani, divenuta convinzione che l'accompagnò per tutta la vita, fu che essi sono la "porzione la più delicata e la più preziosa dell'umana società, su cui si fondano le speranze di un felice avvenire... Questi giovani hanno veramente bisogno di una mano benefica che prenda cura di loro, li coltivi quindi nella virtù e li allontani dal vizio" e, quasi commentando fra sé e sé, aggiunge: "Un amor tenero verso il prossimo è uno dei più grandi ed eccellenti doni che la divina bontà faccia agli uomini".

Verso la fine del 1841 don Bosco in una predica, tenuta nel santuario della Consolata, afferma: "Ho inteso di con-

sacrare ogni mia fatica alla maggior gloria di Dio ed a vantaggio delle anime; di adoperarmi per fare buoni cittadini in questa terra, perché fossero poi un giorno abitatori del cielo. Dio mi aiuti a potere così continuare fino all'ultimo respiro di mia vita" (MB II, 45-46).

Egli ha intuito quello che dovrebbe essere il comune ideale di ogni giovane che si affaccia, con serietà, alla vita: tendere a Dio come scelta fondamentale e lavorare in questo mondo per condurre avanti la vita raggiungendo le mete necessarie al proprio perfezionamento. In più si è reso conto che nell'attività educativa gli educatori hanno una grande responsabilità, essi spesso, con la scusa di adattarsi alle esigenze e alla mentalità dei giovani, si lasciano condizionare non esigendo l'adempimento del dovere, evitando loro sforzi e sacrifici, non abituandoli ad affrontare le difficoltà della vita con realismo. Certamente è giusto e doveroso conoscere la mentalità dei giovani per agire con maggior aderenza ed incisività, ma è sicuramente errato far crescere i giovani al riparo dalle difficoltà reali, perché ciò limiterebbe la proposta educativa.

Nella educazione soprannaturale, egli si rese conto che gli aspetti operativi interiori ed esteriori nel giovane sono collegati fra loro in unità, come nella vita naturale, dove il pensare e il volere sono legati agli atteggiamenti e quindi all'attività pratica. Il giovane deve intendere i dati della rivelazione, convincersi che in lui si sono attuate le cose credute per fede, e che egli è partecipe alla attività di Cristo nella costruzione del regno di Dio.

Questa collaborazione a Cristo per l'avvento del regno di Dio si attua a vari livelli: primo, attraverso la partecipazione all'attività salvifica nella Chiesa, in cui il giovane è inserito per mezzo del battesimo; secondo, attraverso la preghiera personale, che prepara alla preghiera pubblica-sociale; terzo, attraverso l'attività sacramentale specialmente nell'atto supremo della liturgia eucaristica.

Assodato che don Bosco ha compreso pienamente i giovani, è lecito chiederci: che cosa pensa dei giovani? A mio avviso la risposta a questa domanda è strettamente legata alla sua pedagogia, e porrei come punto di partenza questa sua affermazione: "In ogni giovane, anche il più disgraziato, vi è un punto accessibile al bene: dovere primo dell'educatore è cercare questo punto, questa corda sensibile e trarne profitto" (MB, XIII, 919). Nell'introduzione alla vita di Magone Michele afferma: "I giovani (salve rare eccezioni) hanno, sotto la scorza e le scorie dell'ineducazione e della dissipazione, il cuore buono e l'animo riducibile se presi dal verso loro e guidati dal sistema cristiano della bontà".

Del giovane don Bosco ha colto gli elementi necessari per aver con ognuno di loro un rapporto educativo, convinto che tutti i giovani sono sensibili all'educazione, anche se ogni giovane è un mondo a sé e deve essere "preso per il suo verso".

Le conseguenze di queste due intuizioni lo hanno portato alla convinzione che l'attività educativa deve essere un'attività vitale, quindi dinamica, personale e interpersonale, che esige la collaborazione ottenuta in clima di confidenza, d'amicizia, d'amore. Pertanto senza la collaborazione attiva del giovane non vi può essere vera educazione. Egli va oltre, perché concepisce l'attività educativa come collaborazione personale del singolo giovane e dei giovani fra di loro. Essi sono, infatti, l'elemento primo del clima ambientale educativo. Ma soprattutto si è reso conto che i giovani nella loro vicendevole attività sono educatori.

Egli, profondo conoscitore della psicologia giovanile, si è accorto che il giovane ha una vitalità ed una supervitalità che deve essere smaltita. Se il giovane non sa dove spendere queste energie, le impiegherà nella violenza, nella sensualità o in altre attività scorrette e diventerà violento, intrattabile, insoddisfatto di tutto e di tutti; sarà inca-

pace di riconoscenza, perché, qualsiasi cosa gli si faccia, la riterrà dovuta.

Per questo don Bosco esorta i giovani a mettersi a disposizione degli altri e ad aiutare i più deboli.

Questo era lo scopo delle associazioni, sorte spontaneamente, fondate e dirette dai giovani, delle quali essi stessi compilarono i regolamenti e n'erano programmatori.

Legato al problema della collaborazione vi è quello della libertà del giovane. Il lavoro formativo-educativo esige la libertà, senza libertà non esiste educazione.

Don Bosco ha un concetto pratico e realistico della libertà. La libertà non è capriccio, non è fare quello che si vuole in balia del proprio sentire, non è emotività, gusto, umore del momento, ma è possibilità e dovere: la possibilità come radice della libertà, il dovere come attuazione di essa.

Egli afferma che un giovane è veramente libero quando è capace di compiere il proprio dovere nella normalità dei casi, è libero quando non ha rispetti umani, quando è coraggioso, d'iniziativa, sa proibirsi ciò che non è degno di un giovane pulito, in una parola, è capace di pensare con la propria testa e di agire con responsabilità.

Alla luce di parametri vanno giudicate le figure dei suoi giovani: Domenico Savio, Besucco Francesco, Magone Michele, che, pur essendo adolescenti, mostrano una maturità di spirito, ma soprattutto una notevole diversità di fisionomia spirituale, benché frutti del medesimo educatore e del medesimo ambiente. Figure diversissime fra loro, senza pietismi, senza pose, ma capaci di essere sempre se stessi ovunque si trovassero.

Don Bosco ha formato uomini equilibrati, pii senza superstizione, casti senza inibizioni, capaci di offrire l'altra guancia, se fosse necessario, ma liberamente, senza viltà.

Queste caratteristiche, unite, danno veramente, secondo la "mens" di don Bosco, l'uomo buono che, in definitiva, è

l'uomo che ha imparato a fare il proprio dovere, essendo questa, per lui, la via alla santità.

Ricordiamo, a questo proposito, il famoso discorso, tenuto da don Bosco nel marzo del 1855, sulla santità, che tanto impressionò Domenico Savio. La tesi svolta era che farsi santi è facile: basta fare il proprio dovere ogni giorno con serenità e allegria.

Concludendo, possiamo affermare che don Bosco ha conosciuto profondamente l'animo giovanile e ha capito: che, senza la libera corrispondenza del giovane, non vi può essere alcuna educazione;

che senza amore e il più assoluto rispetto della persona umana non è possibile educare;

che il dialogo personale con il giovane è il segreto della vera pedagogia;

che i giovani possono essere i migliori educatori dei giovani stessi, ma anche i peggiori diseducatori.

Ha capito, in fine, che l'ideale della santità (amare Dio, tendere a lui, e amare il prossimo e mettersi al suo servizio) è un ideale tanto attraente e appassionante che trascina i cuori giovanili.

Soprattutto ha compreso, da uomo pratico ed esperto d'umanità, che il giovane, impedito per circostanze particolari (cosa assai frequente oggi) di inserirsi nella normale vita sociale, corre il grave rischio di corrompersi.

A questo riguardo, ecco quanto don Bosco ebbe ad affermare in un discorso: "Fra i giovani che frequentano gli oratori della città ce ne sono di quelli che si trovano in condizione tale da rendere inutili tutti i mezzi spirituali se non si porge loro soccorso nel temporale... sono gli orfani, quelli inoltrati in età senza professione, senza lavoro, senza istruzione, costoro sono esposti ai più gravi pericoli spirituali e corporali, né si può impedirne la rovina, se non si estende una benefica mano che li accolga". Quanto ciò sia attuale, è sotto gli occhi di tutti.

Una persona che senta questi problemi vitali e cerchi di dare delle soluzioni non può essere che un innamorato di Dio e dell'umanità.

Un uomo, la cui opera è ancora viva oggi a livello mondiale e i cui messaggi sono ancora profezia, supera in grandezza tutti gli eroi della politica del suo tempo.

### *VIII Perché don Bosco si è sempre rifiutato di scrivere trattati di pedagogia*

#### *Premesse*

Nel presentare la pedagogia di Don Bosco bisogna evitare di renderla astratta, perché, se s'insiste su alcuni principi di fondo, si rischia di cadere in una teologia dell'educazione; se invece si insiste su norme, precetti, suggerimenti si rischia di cadere nel precettismo tecnicistico o nel moralismo.

La pedagogia di Don Bosco è vita vissuta e solo vivendola può essere capita e può essere operata quella sintesi che dà unità e quindi significato all'insieme.

Il sistema pedagogico di don Bosco è un modo di educare che dà risultati se animato da un preciso spirito e da una particolare mentalità. Se mancano questi requisiti, i metodi servono a poco. L'azione educativa, essendo una continua creatività di ordine spirituale, non può essere una pura applicazione meccanica di norme, regole, precetti. Egli, pur esortando i suoi discepoli a frequentare corsi di pedagogia presso le pubbliche università, ha sempre pensato che i trattati di questa disciplina fossero più utili a fornire indicazioni metodologiche che non ad educare. Per lui educare è qualcosa che va oltre, è trasmissione di modo di vivere, è vita che si trasmette vivendola.

Lo spirito della pedagogia di don Bosco è forza di vita, è dinamismo e non è né un ricordo, né un modello astratto anonimo cui, comunque, ci si può ispirare.

Lo spirito, che carica la pedagogia boschiana, è un'interpretazione dell'amore del Padre verso gli uomini nel loro entrare nella vita; è una forma di amore di Cristo per i giovani. In questo modo Don Bosco sentiva la sua missione fra i giovani. Naturalmente questa missione va commisurata ai tempi, ai nuovi modelli di esistenza, alla nuova cultura e alle disposizioni in cui i giovani si trovano concretamente. Non vi sono ricette prefabbricate, ma ogni educatore deve tradurre le iniziative educative di questa pedagogia in termini di concretezza storica. L'espressione di questa pedagogia è "amore, pazienza, benevolenza, mai parole aspre offensive, mai impazienza"; il contenuto è una comunicazione di spiritualità radicato nell'amore che Dio Padre ha per l'uomo, manifestato dal Cristo.

Per capire la novità di questa pedagogia, la strada maestra è, in primo luogo, modellarsi sulla spiritualità essenziale di don Bosco, il che vuol dire possedere l'amore che egli aveva verso Dio e quella disponibilità all'azione di Dio presente in lui; in secondo luogo, ardere dello stesso amore verso il prossimo.

Il vero amore verso il prossimo, al di là di ogni forma, è la preoccupazione per la sua salvezza. Talvolta questo aspetto è dimenticato, don Bosco lo aveva sulle sue labbra come ritornello: "La gloria di Dio e la salvezza delle anime", reso concreto nel delicato invito suggerito all'orecchio dei giovani: "Aiutami a salvare la tua anima". Per lui questa è la vera essenza della sua pedagogia, il resto è contorno, mezzo, modo. La salvezza dell'uomo è tutto, è il motivo di fondo dell'opera sua. Egli ha sempre davanti a sé ciò che afferma il Vangelo di Giovanni: "Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio", e fa anche memoria che è ancora, per la salvezza dell'uomo, il motivo per cui il Figlio di Dio ha accettato di venire in questo mondo.

La pedagogia boschiana è un'esplicitazione della pedagogia di Dio, la cui essenza non è la tecnica o la metodica

o la studiata scienza dell'educazione, ma è l'amore. La carica d'amore verso coloro che si vogliono educare fonda ogni rapporto pedagogico. Se Agostino poteva dire: "Ama e fa' quello che vuoi", don Bosco potrebbe ripetere: "Ama e poi educa come vuoi", essendo legge universale che senza amore non si educa. Ogni gesto educativo, fosse pure il più studiato, il più impeccabile scientificamente, se non è mosso e sorretto dall'amore, non educa.

La vita di don Bosco e la sua attività educativa ci forniscono un documento storico di come lui ha fatto, nelle circostanze storiche, sociali, politiche, ambientali e culturali del suo tempo, ma la sua eredità va molto oltre.

Quello che egli ci ha lasciato non è una gestualità rituale da ripetersi, ma il suo spirito, l'anima del suo sistema, non certamente di facile lettura, ma sicuramente di difficile assimilazione (i surrogati non servono), perché richiede sempre, "da coloro che l'accettano e lo praticano, un personale apporto di studio e di meditazione per comprenderlo storicamente e sistematicamente, con crescente profondità".

Questo sistema pedagogico, aperto ai valori umani e radicato nell'essenziale costituzione dell'uomo, può essere sempre e continuamente adattato alle nuove problematiche, legate alle situazioni, che la storia nel suo cammino presenta sia nelle strutture sociali politiche ambientali sia nei mezzi; tutto ciò in connessione con una maggior approfondita conoscenza dell'uomo e delle sue capacità operative.

### *Presupposti teorici della pedagogia di don Bosco*

Il supporto teoretico culturale della pedagogia boschiana è l'antropologia del Cristianesimo, da lui accettata totalmente nelle premesse e nelle conseguenze.

L'affermare che questa pedagogia è una pura prassi pedagogica legata al suo tempo e alle situazioni so-

cioculturali del secolo XIX, è mortificare il pensiero e l'azione educativa di Don Bosco.

Il retroterra culturale di Don Bosco è costituito da una soda formazione teologica nutrita da vaste letture delle opere dei Padri, dei Dottori della Chiesa e dei classici antichi e moderni.

Quella di Don Bosco, a ben vedere, al di là d'ogni considerazione, è la scelta pedagogica della missione educativa della Chiesa fra i giovani poveri e pericolanti. Non capirebbe Don Bosco chi dimenticasse quest'aggancio alla missione educativa tipica della Chiesa.

Base teoretica della pedagogia di Don Bosco è la concezione dell'uomo fornita dalla teologia cattolica, come per la pedagogia di Rousseau è l'antropologia naturalistica. Concezioni antropologiche diverse comportano necessariamente pedagogie diverse, mezzi diversi, metodiche diverse.

Rousseau poggia la sua pedagogia sul sentimento e considera la società come corruttrice; Don Bosco, al contrario, pone come fondamento della pedagogia la ragione e afferma che senza ragione, come fondamento, e la ragionevolezza, come metodo, non vi può essere educazione.

La pedagogia prende sempre le mosse da un preciso progetto teoretico per educare l'uomo a vivere da persona umana nella società in cui storicamente è inserito.

Nel sistema educativo di don Bosco l'aspetto personale e quello sociale sono sempre collegati: "Onesto cittadino (ambito della società civile) e buon cristiano (ambito della società ecclesiale)".

La prospettiva personale, quella sociale e quella storica sono delle costanti nell'antropologia biblica, come nella pedagogia boschiana.

L'uomo come essenza è sempre uguale, perciò gli elementi costanti della pedagogia saranno sempre "ragione, religione, amore", saranno varianti la società e la storia in

cui questi elementi devono diventare operanti, essendo la storia che influenza i rapporti sociali e gli strumenti funzionanti. Per questo motivo Don Bosco affermava: “Bisogna adattarsi ai tempi” (MB. 16, 416) .

### *Concetto di educazione*

Non è facile, neppure dopo più di cento anni dalla morte, capire a fondo che cosa veramente intendeva Don Bosco col termine “educazione” e quindi “pedagogia”, e quale era la sua “mens”, vale a dire, ciò che egli voleva realizzare al di là da quello che poté fare con i mezzi a sua disposizione e nelle situazioni in cui dovette operare. Penso che il giudizio su Don Bosco dato dal Cafasso valga anche per la sua pedagogia. Il Cafasso, suo direttore spirituale, diceva: “Più lo studio, meno lo capisco; è semplice e straordinario, umile e grande, è povero e concepisce disegni vertiginosi, in apparenza inattuabili e che, in ogni modo, mi sembra incapace di condurre a termine. Anche la pedagogia di Don Bosco è semplice e straordinaria, umile e grande, povera, ma concepisce disegni vastissimi. E' una grande pedagogia più per quello che lascia intravedere e che era nella sua mente, che non per quello che appare e che egli ha realizzato.

Di conseguenza, per conoscere la pedagogia di Don Bosco nella sua portata reale, si devono oltrepassare i segni esterni della sua espressione e cogliere l'anima. Ritengo che sotto quest'aspetto vi sia ancora molto da approfondire. La pedagogia presuppone una mediazione fra persona che cresce, i principi secondo cui essa cresce e le istituzioni in cui opera.

Per Don Bosco l'uomo è sempre persona libera, intesa come l'intende la cultura cristiana, vale a dire, individuo dotato d'intelligenza, di volontà, di libertà e sentimento, riscattato dal Cristo, in via di formazione. Il processo

educativo consiste nello sviluppo armonico delle capacità fisiche, intellettive, volitive attraverso valori e modelli che l'attività educativa e l'ambiente presentano.

L'educazione sarà riuscita quando il giovane ha assimilato, nella sua crescita, i valori umani e cristiani presentati durante il processo educativo e sa mantenerli vivendo nella società in cui deve inserirsi. Don Bosco semplifica, riassumendo tutto il travaglio educativo, col porre come fine dell'educazione "l'onesto cittadino" (colui che sa guadagnarsi onestamente il pane con un lavoro, inserendosi nella società) e "buon cristiano" (colui che s'inserisce nella società ecclesiale, con la pratica religiosa del buon cristiano). Queste mete rappresentano anche lo schema operativo; i contenuti e i gradi sono relativi ai luoghi, ai tempi e alle situazioni sociali.

L'intera pedagogia di Don Bosco va sempre letta in chiave possibilista ed aperta. La chiave profetica di lettura è sempre il monito "adattarsi ai tempi".

E' appena da notare che la pedagogia boschiana, rimarcando il sociale, supera i programmi dell'individualismo educativo proprio della società d'impronta liberal-borghese.

Per quanto riguarda l'adattamento al sociale, cioè all'ambiente, Don Bosco è molto esigente: sostiene che non deve essere un adattarsi comechessia e passivo, ma critico e mai spersonalizzato.

Uno degli aspetti più caratterizzanti il suo stile educativo è la carica liberatrice capace di togliere i condizionamenti personali, che impediscono la crescita umana (il peccato sotto qualsiasi forma), e i condizionamenti provenienti dalla società, che ostacolano l'umanizzazione e la cristianizzazione del giovane. Sotto questa luce va vista l'intera attività educativa e pubblicistica di Don Bosco. Egli scrive per educare; è educatore dei giovani e del popolo; è promotore della cultura popolare. Questo secondo

aspetto credo sia non meno importante dell'altro, anche se poco evidenziato.

Oggi molti parlano di socializzazione più che di educazione, difatti la società impone dei modelli e dei comportamenti giocando i quali si è accettati nel gruppo, altrimenti si è rifiutati. La pedagogia di Don Bosco è contraria a tutto ciò, perché essa non confonde l'aspetto personale con quello sociale. Il rischio della confusione è quello di soffocare la libertà e l'iniziativa personale creando degli automi.

La socializzazione facilmente diventa un fatto automatico, mentre l'educazione è una scelta intenzionale, è un'adesione libera, "di buon grado", dice Don Bosco. Il rapporto educativo è finalizzato principalmente alla formazione dell'uomo ai valori autenticamente umani e personali e non in funzione del progresso tecnico, scientifico, sociale e politico. In più, frequentemente la socializzazione si esaurisce in un inconscio meccanico adattamento del soggetto alla situazione storico-culturale del momento con conseguente perdita della personalità. L'educazione in ultima analisi è la formazione di una mentalità attraverso una libera scelta di valori secondo cui vivere.

Don Bosco conosceva molto bene la psicologia e sapeva quanto i giovani fossero sensibili all'ambiente circostante; per questo motivo voleva che gli ambienti, il clima delle sue istituzioni fossero personalizzati, sereni, gioiosi e vivaci, ed era altresì convinto che questo si realizzasse più facilmente quando i giovani fossero contemporaneamente protagonisti e educatori.

Il gesto educativo è un segno esterno di una comunicazione efficace, in quanto risveglia una forza generante educazione. Questa forza che forma, che educa, che passa dall'educatore all'educando attraverso il gesto, è l'amore.

### *Il trinomio della pedagogia boschiana*

Nel trattatello sul Sistema Preventivo si legge: “Questo sistema s'appoggia tutto sopra la ragione, la religione e l'amorevolezza; perciò esclude ogni castigo violento e cerca di tener lontani gli stessi leggeri castighi” (Sistema Preventivo, 1).

Mettere la ragione come base di un sistema educativo vuol dire credere nell'uomo, alla sua libertà, alla sua capacità d'apprendere e di decidere. E' un atto di fiducia e d'ottimismo nei riguardi della persona umana.

Don Bosco, ponendo come base del sistema educativo la ragione, intendeva anche rilevare che essa deve essere la regola prima e fondamentale d'ogni educatore nel suo agire con i giovani. Ogni atto dell'educatore deve essere dettato dalla retta ragione e calibrato sulla ragionevolezza. La norma di Don Bosco era quella che bisogna convincere i giovani. Don Filippo Rinaldi, terzo successore di Don Bosco, affermava: “Nei vari sistemi di educazione, alle volte, non si tiene nel dovuto conto la ragione. Ora così non fece Don Bosco il quale volle, prima di tutto, guadagnare la testa del ragazzo”.

La ragionevolezza è il metro regolante anche la religione e l'amore. Don Bosco nel suo metodo educativo insiste molto perché si rifugga da ogni esagerazione, stranezza ed estremismo, ma vuole le cose comuni, ordinarie, normali e naturali: “Teniamoci alle cose semplici, ma facciamole con temperanza” (Vita di Magone Michele, introd.). Egli esigeva che l'educatore si lasciasse guidare dalla ragione e dalla amorevolezza e non dall'emotività. Ai suoi collaboratori diceva: “Lasciati guidare sempre dalla ragione e non dalla passione” (MB, 10, 1023).

In sintesi, scrive il Braido: “La ragione, «la ragionevolezza», permea tutto l'ambiente e lo stile educativo di Don Bosco, soprattutto nell'ambito dell'educazione religiosa, dove al sentimentalismo, al pietismo deteriormente

devoto, egli vuol sostituire una «pietà» convinta, cosciente, fondata su un'impegnativa e seria «istruzione» religiosa" (P. Braido, *Il Sistema Preventivo*, p. 182).

*Secondo cardine della pedagogia di Don Bosco è la religione*

Don Bosco dice religione non pratiche religiose. Per lui la religione è una cosa molto seria, è una concezione di vita che orienta l'uomo verso Dio e lo rende capace di amarlo. Afferma infatti: "Dobbiamo cercare d'imprimere, per quanto è possibile, la religione nel cuore di tutti e di imprimerla più profondamente che si possa, ma con il meno di esteriorità ci sia possibile" (MB., vol. 13, p. 284). La religione quindi permea tutto lo stile educativo di don Bosco e di questo egli è cosciente e convinto. Ecco una sua affermazione: "Si dice che Don Bosco voglia troppa religione, ed infatti io ritengo che senza religione nulla si possa ottenere di buono fra i giovani" (MB., vol. 3, pag. 605).

Egli conosce a fondo la debolezza e l'incostanza del giovane e offre come rimedio, in linea con i presupposti della sua pedagogia, la religione. Egli è convinto che la religione fortifica l'uomo rendendolo coraggioso di fronte alle difficoltà e, soprattutto, essa elimina il peccato, massimo impedimento al perfezionamento educativo dei giovani e al progresso civile e sociale. In altre parole, il peccato, oltre che essere uno sbaglio, è anche una menomazione dell'uomo. Pertanto la religione, nella pedagogia boschiana, diventa mezzo indispensabile alla formazione umana.

Il giovane deve essere introdotto nella religione gradualmente, e, affascinato dalla sapienza dello Spirito, esce, attraverso i sacramenti, dal peccato per aderire a Cristo. Nella visione pedagogica del sistema preventivo i sacramenti sono considerati mezzi d'autoformazione, perché esigono dal giovane un continuo confronto con gli ideali

del Cristianesimo. In esso la dimensione pedagogico-educativa dell'uomo si realizza per mezzo della sintesi fra ragione e religione operata dal dinamismo dell'amore, in cui sono salvi i valori dell'uomo e del cristiano (onesto cittadino e buon cristiano).

Anche di fronte all'importanza della religione, la ragionevolezza deve sempre avere il primo posto pure nell'educazione religiosa, afferma infatti don Bosco: "Non mai obbligare i giovanetti alla frequenza dei Sacramenti, ma soltanto incoraggiarli e porgere loro comodità di approfittarne... Si faccia rilevare la bellezza, la grandezza, la santità di quella religione che propone dei mezzi così facili, così utili alla civile società, alla tranquillità del cuore, alla salvezza dell'anima, come appunto sono i Santi Sacramenti. In questa guisa i fanciulli restano spontaneamente invogliati a queste pratiche di pietà, e vi si accosteranno volentieri con piacere e profitto" (Sistema Preventivo, 2, IV).

La pedagogia di Don Bosco è una pedagogia completa, perché cerca di rispondere alle esigenze dell'uomo sia d'ordine materiale e sia d'ordine morale e spirituale.

Oggi, purtroppo, si dimenticano facilmente i bisogni religiosi e morali, dato il clima naturalistico e materialistico della cultura emergente, ma la pedagogia non può ignorare che il senso religioso e morale è insito nell'uomo. Tant'è vero che, venendo meno la formazione religiosa, la gente si rivolge alle manifestazioni scorrette della religiosità, quali la superstizione, l'astrologia, la divinazione e simili. Don Bosco ha parole dure contro di coloro che tralasciano l'educazione religiosa e morale, perché, così facendo, rendono monca l'educazione dell'uomo.

"Senza religione nulla si può ottenere di buono fra i giovani" (MB., 13, 557). "La sola religione è capace di compiere la grande opera di una vera educazione" (MB., 3, 605).

Non si distoglie il giovane dal vizio con la violenza né con la polizia, ma con la persuasione e l'amore paziente.

La religione, da lui intesa, non è quella del sentimento, del pietismo o dell'illuminismo, ma la religione cattolica che presenta la dimensione soprannaturale dell'uomo in comunione con il Cristo e con la Chiesa, e che addita la santità come fine della vita.

Per don Bosco la santità consiste nel fare ogni giorno il proprio dovere nella luce di Dio. In questa prospettiva va letta l'educazione al lavoro da lui impartita. Il lavoro è un gran mezzo di perfezione spirituale e soprannaturale, ed è insieme espressione della personalità umana.

Il magistero pedagogico di don Bosco coincise con l'età dell'industrializzazione, delle scoperte scientifiche, del progresso tecnico, del lavoro organizzato, della produzione come fine a se stessa. In un simile contesto culturale il lavoro, considerato alla stregua di merce soggetta alle leggi di mercato, umiliava e degradava l'uomo. L'attività educativa di don Bosco era una reazione a quest'errata cultura del lavoro. Egli non solo concepiva il lavoro come servizio alla persona e alla società, ma anche come strumento di santificazione.

### *Terzo cardine della pedagogia di don Bosco è l'amore*

Il terzo cardine della pedagogia boschiana è l'amore (l'amorevolezza, diceva lui per indicare che l'amore deve avere il volto umano della delicatezza, della premura, della gioia e della semplicità). Essendo la pedagogia radicata nel Cristianesimo, Don Bosco, a ragione, pone l'amorevolezza come base fondamentale d'ogni attività educativa. L'amorevolezza si trasforma in amore-carità e, pertanto, non è un'astrazione ideale né un generico amore sentimentale romantico. Per lui, chi non è capace d'amare, non è degno d'essere educatore e non deve dedicarsi all'attività educativa. Concretamente per amore Don Bosco intende "sacrificare la vita, dedicarsi totalmente, senza

riserva alcuna” ai giovani, anzi egli va oltre, perché pretende che gli educatori diano l’intera vita con la sfumatura dell’amorevolezza, in pratica con amore amabile nella sostanza e nel modo, inoltre fa presente agli educatori che “non basta amare ma bisogna che i giovani s’accorgano d’essere amati”.

Educare è un donarsi ilare e gioioso, è un trasmettere gioia e serenità nel dono. Questa è la vera novità della pedagogia boschiana. L’insieme di questi elementi è da lui chiamato amorevolezza. «La pratica di questo sistema è tutta appoggiata sopra le parole di San Paolo che dice: “La carità è benigna, è paziente; soffre tutto, ma spera tutto e sostiene qualunque disturbo”». Solo l’amore è la chiave capace d’aprire il cuore dei giovani. Era solito dire: “Ognuno procuri di farsi amare per farsi ubbidire”.

Il rapporto educativo ideale per Don Bosco deve modellarsi sulla famiglia dove c’è amore, confidenza, rispetto vicendevole, libertà di parola, d’espressione, di sentimenti, dove sono esclusi formalismi e convenzioni; dove effettivamente i genitori si donano ai figli senza chiedere nulla in cambio. Questa concezione pedagogica presuppone che gli educatori siano sempre a disposizione e presenti nei luoghi dove la vita dei giovani si svolge. La pedagogia dell’amore, esercitata in un clima di famiglia, accoglie ed accetta il giovane com’è, nella sua singolarità unica e secondo questa lo cresce.

Questo, mi pare, il motivo per il quale la pedagogia, secondo Don Bosco, è al di là d’ogni rigida codificazione, è più un’arte che una scienza e l’educatore è un artista in continua critica di sé ed in permanente aggiornamento. Per lui, non è il giovane che deve adeguarsi a modelli prefabbricati, ma è il metodo educativo che deve adattarsi al giovane, rispettando la sua personalità. I giovani non sono dei manichini; essi devono essere educati tenendo presente la loro datità.

E' sorprendente come Don Bosco, usando gli stessi mezzi educativi, gli stessi ambienti, gli stessi metodi ha formato personalità totalmente diverse. Le vite dei primi suoi aiutanti sono un eloquente documento di questo modo di educare.

### *Rapporto fra libertà ed amore*

Sotto l'aspetto educativo, l'uomo è libero quando ha raggiunto quella appropriata formazione che gli permette di vivere da uomo onesto e da buon cristiano, mentre tutto ciò che impedisce questa meta non è libertà ma schiavitù. Sono d'impedimento alla libertà l'ignoranza, la miseria, i vizi capitali e le passioni istintive non regolate dalla ragione. Per Don Bosco educare è formare alla libertà, perché solo essa apre la porta all'amore; senza amore l'uomo è nulla. Dove non c'è amore, non si produce amore e dove non c'è libertà, non ci può essere amore. La libertà è scelta razionale dei mezzi per giungere ad un fine: la formazione umana (come capacità d'amare il prossimo) e la formazione cristiana (capacità d'amare Dio). A questi due concetti don Bosco lega quello di santità che, come fu detto, consiste nel fare il proprio dovere ogni giorno nella luce di Dio.

Nel sistema preventivo don Bosco sostiene con molta determinazione che non basta amare, bisogna che i giovani s'accorgano d'essere amati., in più sostiene che gli educatori educano, ma a loro volta sono educati dai giovani.

Carattere tipico della pedagogia boschiana è l'aver posto come dialettica educativa il rapporto di amore fra educatore e educando, chiamato "amorevolezza" o carità educativa. Questa si manifesta come gioia, come sereno incontro di spiriti, come dialogo e come tempo donato per comunicare messaggi di vita e per assistere ad una crescita armoniosa.

Educare è stare con l'altro per capirlo, è comunicare scienza, esperienza e soprattutto amore, è essere con attesa paziente di maturazione da parte dell'educatore che partecipa ai travagli di questa crescita. La fretteolosità non educa, il processo educativo comporta una lenta penetrazione di valori, non si educa in un giorno. Ci siamo già troppo abituati al già fatto, al già pronto per l'uso. Non è così nella costruzione dell'uomo: bisogna sapere attendere. La benevolenza allora diventa attesa paziente, ma attiva (MB., 12, 436-437).

La pedagogia di Don Bosco rifugge dalla fretteolosità, dalla superficialità, dalla improvvisazione e dalla impazienza, che sono forme larvate di violenza. La violenza non costruisce né educa. Amore e rispetto verso il giovane sono norme basilari di una corretta attività educativa. L'educatore deve essere amorevole anche di fronte alle resistenze. Egli sosteneva che "in ogni giovane, anche il più disgraziato, vi è un punto accessibile al bene; dovere primo dell'educatore è cercare questo punto, questa corda sensibile e trarne profitto" (MB., 5, 367). Per trovare questo punto insegnava che bisogna avere pazienza e umiltà, fiducia nell'uomo e fede in Dio (MB., 13, 919). Era altresì convinto, che la luce dell'intelligenza fornisce all'uomo quell'insieme di certezze iniziali costituenti i principi della logica dell'essere e dell'agire su cui poggia la possibilità dell'educazione. Questa luce si manifesta nelle aspirazioni, nei desideri e si sperimenta nella gioia, ma anche nell'angoscia, nel rimorso e nell'inquietudine.

Nella pedagogia di Don Bosco Dio è sempre presente: "L'educazione è cosa di cuore e Dio solo n'è il padrone" (MB., 16, 447), ma Egli è tanto delicato che bussa prima d'entrare nella nostra casa; il suo bussare ed il suo silenzio costituiscono gli spazi della nostra libertà. Volendo Egli usare con l'uomo solo l'amore, possiamo affermare che, in certo modo, Dio conosce la sconfitta.

### *Concetto di prevenzione*

Secondo il sistema educativo di don Bosco prevenire è illuminare la mente, fortificare la volontà in modo da regolare le tendenze istintive e raggiungere quell'equilibrio di crescita proprio dell'uomo formato. Prevenire dopo lo sbaglio significa incoraggiare il giovane dimostrandogli che nessuno sbaglio può vincere la ragione e la volontà sorrette dall'aiuto di Dio. Egli è ottimista, perché per lui, intelligenza, volontà e grazia sono sempre vittoriose su qualsiasi situazione umana. Basta volerlo. Una massima spiega un tipico suo modo di concepire l'educazione: "Non volere che il giovane faccia, ma fare che voglia".

Nel suo linguaggio la parola metodo o sistema preventivo non ha un significato culturale, storico-scientifico o filosofico, ma significa, nell'interpretazione più aderente alla sua mentalità, modo di fare, modo di comportarsi, di essere nel rapporto educativo coi giovani. Per lui non ci sono ricette che automaticamente producono l'educazione. L'educazione si attua inducendo nel giovane quello che nell'educatore è vita educata, formata. Il veicolo di comunicazione è l'amore e non, di per sé, il gesto tecnicamente perfetto dal punto di vista scientifico, ma privo di amore. E' l'amore in funzione educativa, radicato su una ricchezza spirituale di carità, che educa.

Il sistema preventivo non è disciplinare né negativo, ma è propositivo vale a dire propone, stimola, esorta. La prevenzione sta essenzialmente nell'impedire che la debolezza, i momenti critici dei giovani, abbiano il sopravvento e non permettano loro di progredire nel cammino della formazione.

### *Il genio pedagogico di Don Bosco*

La personalità di don Bosco è di difficile interpretazione, costituiva già un problema per il suo confessore e direttore spirituale, che pure era un maestro di spirito.

I giudizi negativi su Don Bosco non ci devono per nulla impressionare. Gli spiriti geniali non sono facilmente catalogabili con i parametri della logica comune e stanno in disagio nelle gabbie delle categorie d'uso quotidiano.

Egli, come educatore, è una personalità veramente eccezionale. La ricchezza della sua umanità, la profondità delle sue intuizioni, la lungimiranza dei suoi sogni-progetti, divenuti in seguito realizzazioni, travolgono ogni schematizzazione precostituita. Nella sua vita tutto è orientato all'educazione dei giovani: intelligenza, volontà, sforzi, passioni, sentimenti. L'intera sua forte personalità esplose nel dinamismo dell'amore verso il prossimo (la gioventù), e, attraverso questo, dell'amore verso Dio.

Un grande ideale dominava il suo spirito: voleva che i giovani amassero Dio da giovani e possedessero quest'amore. Era solito ripetere: "Datevi al Signore da giovani". Per lui la privazione dell'esperienza di Dio era la cosa peggiore che potesse capitare ad una persona.

L'ideale romantico dell'anima bella s'incarna, per Don Bosco, in chi ha scoperto Dio e di Dio s'innamora e a lui totalmente si dona. L'ideale pedagogico, da lui ambito, è diventare un innamorato di Dio per comunicarlo ai giovani. Chi non vede la figura di Don Bosco in questa luce, non è in grado d'afferrare l'aspetto dinamico ed unitario della sua personalità e quindi della sua pedagogia, potrà mettere in evidenza alcuni aspetti, ma, a mio avviso, non coglierà l'essenza del problema "Don Bosco". Lo giudicherà un mago, un passionale, un fanatico, un illuso o anche un grande educatore, ma non coglierà il vero don Bosco.

Pretendere poi di giudicare i santi col metro della psicologia sperimentale o con altri accorgimenti culturali o

ideologici è fuorviante. Chi poi assume l'atteggiamento del saputo intellettuale, che vuol capire il dinamismo vitale di Don Bosco attraverso la pura fenomenicità dei fatti, rischia d'essere come l'acuta lince strabica. Puntualizzare la pedagogia di Don Bosco nei singoli episodi o ridurla a precetti esortativi è svilirla.

La pedagogia è dentro l'educatore, è un tutto che anima la sua vita, è un insieme di idee, di sentimenti che diventa vigore, energia, creatività, efficienza. L'azione pedagogica voluta da Don Bosco è un'arte creativa radicata nel modo di essere, di vivere, di pensare, di sentire, di giudicare, di operare. E' un pensare-volere educativo che permea tutte le mosse, gli accorgimenti, direi quasi, i trucchi. Egli affermava ripetutamente che non era quello che si faceva, quanto il perché ed il come si faceva che conta. E', in altre parole, la valenza dell'interiorità che domina sulla tecnica, è lo spirito che domina sulla materia.

Le tecniche pedagogiche per il sistema educativo di don Bosco hanno un valore relativo, servono per meglio esprimere la carica interiore, possono essere un ottimo strumento di comunicazione; ma chi segue il sistema preventivo di don Bosco sperimenta, come fu già detto, che ogni gesto, anche ispirato alle più ricercate e scaltrite tecniche psicopedagogiche, ma privo di amore, non educa. Le tecniche scientifiche servono per dominare la materia, ma a poco servono a domare il libero spirito dell'uomo. La libertà può resistere a tutte le tecniche, ma cede facilmente all'amore. Egli era convinto che le leve che possono smuovere il cuore dell'uomo sono "l'amore e la fiducia dimostrati".

Dare ad un ragazzo il rispetto di sé, dimostrargli e convincerlo che vi è una grandezza anche per lui, alla sua portata, dirgli "puoi", sono i segreti della pedagogia boschiana. Questa ritengo sia l'intramontabilità della pedagogia pensata da Don Bosco. Capire per spronare il gio-

vane a mete reali, a lui possibili da una parte, stimolare l'educatore ad essere capace di profezia dall'altra, sono la scoperta più grande di un'autentica pedagogia.

L'ardore educativo di Don Bosco è rivolto ai giovani, ma la sua preoccupazione è rivolta soprattutto agli educatori, perché la difficoltà non sta nel trovare giovani da educare, ma educatori capaci di educare.

Il sistema preventivo, pensato al modo di Don Bosco, è difficile da praticare perché presuppone che l'educatore sia una persona che ha raggiunto un alto livello di perfezione umana e cristiana. Le virtù umane da lui possedute, prudenza, equilibrio, temperanza, la padronanza di sé, devono essere robuste per sopportare l'usura continua cui i giovani le sottopongono. Educare secondo la mens di Don Bosco è un dare continuo a fondo perduto e a lunghissimo termine. Dice Don Bosco: "Questo sistema... da parte degli educatori racchiude alcune difficoltà, che però restano diminuite se l'educatore si mette con zelo all'opera sua".

D'altra parte educarsi è difficile anche per i giovani, perché mentre gli aspetti esistenziali, legati ai bisogni, si evidenziano spontaneamente e s'impongono da sé, i bisogni spirituali, le mete religiose e morali sono più difficili da raggiungere. I giovani all'inizio non avvertono queste necessità e da esse non sono molto attratti. Portare i giovani a volere liberamente quello che devono volere per essere uomini veri (onesto cittadino) e cristiani veri (buon cristiano) non è per nulla facile, anche perché l'educazione non è indottrinamento, non è catechesi, ma è acquisire liberamente un modo di essere e di vivere; il punto di arrivo è "non volere che faccia, ma fare in modo che voglia". I giovani devono imparare "ad operare per principio di coscienza e non per paura di castighi".

Sulla missione educativa don Bosco ha un concetto molto chiaro e rigido: l'attività educativa non s'improvvisa,

ma esige seria preparazione, cultura, autocontrollo, dedizione, amore; non è fatta per genialoidi o fantasiosi, ma per coloro che sanno donarsi totalmente ai giovani che vogliono educare.

### *IX In che cosa consiste la grandezza di don Bosco*

Santità e grandezza in don Bosco coincidono, perché la sua santità si è realizzata nell'ambito della sua attività educativa. Egli ha camminato nella santità mettendo in atto la sua vocazione-missione attraverso il metodo pedagogico-pastorale.

Ebbe chiara coscienza e convinzione di essere mandato dal Padre per evangelizzare i poveri e quindi partecipare alla missione del Cristo per far sentire ai giovani l'amore che Dio ha per loro e, per questo, era solito ripetere: "Ricordate sempre che don Bosco non fu e non è altro che uno strumento".

S. Benedetto aveva regolato la vita dei monaci con due precetti "ora et labora" (prega e lavora); don Bosco fuse questi due elementi proclamando: "Il lavoro è preghiera". La preghiera è tensione della persona verso Dio, il lavoro diventa il nostro cammino totale verso la formazione personale e verso Dio.

La vera grandezza di don Bosco non consiste solo in quello che ha realizzato come espressione della sua personalità, legato ai tempi in cui visse, ma in quello che ha voluto dire alla Chiesa, cioè nel messaggio che egli ha voluto portare alla comunità ecclesiale.

La morte fisica di Don Bosco non pone fine alla sua opera educativa. Egli continua a vivere non solo attraverso l'opera dei suoi figli e discepoli, ma anche attraverso il suo spirito e il suo metodo educativo assimilato dalla Chiesa e operante oggi nella pedagogia cattolica. Egli ha rivisi-

tato la grande pedagogia della Chiesa verso i giovani immettendo in essa una nuova linfa vitale. Perciò la grandezza e l'importanza di don Bosco sta nell'aver fatto memoria all'intera comunità ecclesiale:

1) che i giovani sono da educare facendoli partecipi dell'amore che il Padre ha rivelato attraverso il Cristo;

2) che la Chiesa è la madre e la ministra di questo amore.

Oggi don Bosco non appartiene più solamente alla famiglia salesiana, ma appartiene alla Chiesa universale, perché egli può essere annoverato in quella schiera di santi che hanno arricchito l'annuncio del Vangelo con prospettive nuove soprattutto nell'evangelizzazione dei giovani.

Oggi esistono decine e decine di associazioni educative ecclesiali che si ispirano alla pedagogia di Don Bosco.

Per don Bosco la volontà decisa di incarnare con fedeltà, quotidianamente il proprio amore per i giovani è stata il mezzo caratterizzante la sua santità e la sua grandezza divenendo egli stesso presenza, sacramento, veicolo dell'amore di Dio.

Un altro messaggio lasciato da don Bosco all'intera comunità cristiana è la convinzione che ogni educatore deve vivere la vita del mandato, dell'inviato dal Padre, dal Figlio, dallo Spirito Santo e dalla Chiesa.

Il mandato, secondo don Bosco, porta in sé i contenuti della sua missione e si identifica con il messaggio che porta. Per questo il suo modo di educare trascende i tempi, i luoghi, le persone; è un ideale capace di adattarsi ai luoghi e ai tempi della storia perché va vissuto nell'interno del Vangelo, in altre parole va interpretato teologicamente.

L'istanza pressante che don Bosco ha fatto e che continua a fare alla comunità cristiana universale è questa: l'educazione cristiana della gioventù è il primo proble-

ma. E oggi aggiungerebbe che non vi sarà una nuova evangelizzazione se non s'incomincia dai giovani.

L'educazione cristiana deve iniziare dal grembo materno, dal primo sorgere della vita umana, solo così si può evitare il pericolo incombente che i nostri figli nascano, crescano e vivano fuori della Chiesa.

Egli, ai suoi tempi, aveva constatato che le masse popolari, emigrate in città in cerca di lavoro, erano abbandonate a se stesse, e si pose il problema del come far arrivare loro l'annuncio della salvezza. Divenuto cittadino di Torino, osservava con occhio critico questa città in pieno sviluppo. I nuovi arrivati, per lo più giovani in cerca di lavoro, analfabeti, sradicati dai loro paesi, gettati in un ambiente che non era il loro, a contatto con una comunità ecclesiale cittadina piuttosto aristocratica che disdegnava l'istruzione religiosa spicciola, si sentivano emarginati, privi di sostegno morale e religioso e pertanto portati ad abbandonare la pratica religiosa.

Don Bosco (con qualche altro) si rese conto del gravissimo problema e, dedicandosi con tutte le sue forze, cercò di dare a questi giovani, per quanto gli era possibile, un'istruzione ed un mestiere, che permettesse loro di guadagnarsi onestamente il pane. Per la sensibilità pastorale di Don Bosco la messa in posta era grave, si trattava della missione della Chiesa, della predicazione del Vangelo e, stando al linguaggio di don Bosco, "della gloria di Dio e della salvezza delle anime".

La grandezza di don Bosco non sta solo in ciò che ha fatto e detto, ma, direi ancor di più, in quello che ha ideato e che avrebbe voluto fare se le circostanze storico-sociali, politiche e religiose del tempo glielo avessero permesso.

E' ridicolo, antistorico e ingenerosamente polemico, accusare don Bosco, il Cottolengo e altri ecclesiastici operatori sociali e religiosi dell'epoca, di non aver fatto nulla

per cambiare le situazioni e le strutture politiche, economiche e sociali dei loro tempi, vale a dire, di non essere stati rivoluzionari, contestatori. Proiettare il modo di sentire e la mentalità di oggi sul passato e pretendere che personaggi storici avrebbero dovuto pensare secondo i nostri parametri, è mistificare la storia oltre che non capirla.

Su ciò che don Bosco avrebbe voluto fare, abbiamo alcuni indizi, alcune espressioni che gli sono sfuggite, e alcuni atteggiamenti di spirito. Ne sono esempio le regole da lui formulate per i cooperatori e operatori salesiani.

Egli aveva anche chiaramente capito l'importanza che avevano e soprattutto che avrebbero avuto in futuro i mezzi di comunicazione sociale per la formazione della mentalità, della opinione pubblica e quindi per la cultura. Aveva previsto chiaramente che la cultura, base della mentalità e quindi dell'educazione, sarebbe stata nelle mani dei possessori dei mezzi di comunicazione sociale.

Osservando oggi la nostra società non ci resta che constatare quanto egli avesse ragione, infatti coloro che detengono i mezzi d'informazione: stampa, radio, televisione, hanno la possibilità di influenzare la cultura, la mentalità e di presentare alle nuove generazioni modelli di vita sia in senso positivo sia negativo.

Egli stesso si era messo a scrivere opuscoli, volantini, lettere, messaggi per il popolo, aveva aperto tipografie e librerie; ma quello che potevano mettere in campo in questo settore lui e i suoi collaboratori era ben poca cosa.

Di fronte a questo stato di cose nasce in Don Bosco un'idea-progetto che per noi è intuizione-messaggio (non ancora realizzato, almeno come l'intendeva lui), vale a dire, la figura dell'operatore - cooperatore salesiano.

Chi sono, nella mens di don Bosco, questi operatori-cooperatori? Sono laici e laiche, autonomi ed indipendenti, che, ispirandosi all'ideale educativo formulato da Don

Bosco, sposano la missione apostolica nel campo giovanile. Essi pongono questo ideale come fine primario della loro vita operando nel campo dell'informazione e possedendo mezzi di comunicazione: giornali, riviste, radio, televisione.

Su questo argomento il pensiero di don Bosco è chiaro, al di là di quello che è costretto a dire per non trovare opposizioni "in alto loco".

Onestamente ci domandiamo: chi poteva capire allora l'intuizione di don Bosco? Solo dopo il Concilio Vaticano II possiamo comprendere pienamente quello che lui intendeva dire. Neppure i suoi diretti collaboratori capirono. Infatti, quando espose loro il suo progetto gli obiettarono che confraternite, associazioni pie ve n'erano già fin troppe... (MB X, 1309).

Per lui questa unione doveva essere "il principio di un consorzio in grande, il quale con il contributo di tutti i soci e con quegli altri mezzi leciti e legali e coscienziosi, di cui avrebbe potuto disporre, avrebbe atteso a tutte quelle opere di beneficenza istruttiva, morale e materiale, che si sarebbero ravvisate le più adatte e spedite ad impedire all'empietà di fare ulteriori progressi e, se fosse possibile, sradicarla dove già si fosse radicata" (MB X, 1308).

Questa unione è composta da laici "onde non potessero certi malvagi appellarla, nel loro gergo di moda, *un ritrovo pretesco della bottega*" (ibid.).

Nonostante le difficoltà di far capire il suo pensiero, egli aveva chiaro in mente ciò che intendeva fare. Ecco quanto scriveva, negli anni settanta, in una specie di regolamento al n. 3: "Si aggiunga poi un motivo forse degli altri più essenziali. La necessità dell'unione nel fare il bene. E' un fatto che gli uomini del secolo si associano per i loro negozi temporali; si associano per la diffusione di stampe cattive, per spargere cattive massime nel mondo; si associano per propagare istruzione erronea, spargere falsi prin-

cipi nella incauta gioventù, e vi riescono meravigliosamente! Ed i cattolici rimarranno inoperosi o l'uno dall'altro separati in modo che le loro opere siano paralizzate dai cattivi? Non fia mai!" (MB X, 1311).

In un discorso del luglio 1886 afferma: "I cooperatori saranno quelli che aiuteranno a promuovere lo spirito cattolico. Sarà *una mia utopia*, ma pure io la tengo. Più la santa Sede sarà bersagliata, più dai cooperatori sarà esaltata; più la miscredenza in ogni lato va crescendo e più i cooperatori alzeranno luminosa la fiaccola della loro fede operativa" (MB XVIII, 161).

Se esaminiamo l'odierno panorama italiano, a chi sono in mano i mezzi di comunicazione: giornali, riviste, radio televisioni ecc.? Quanti sono i quotidiani cattolici? Chi li legge? Quanti sono i rotocalchi cattolici? Dov'è un'emittente televisiva a livello nazionale in mano a laici cattolici? Ciò che don Bosco ha detto sa ancora molto di profezia! Questo afferma che le istanze di don Bosco sono ancora valide e devono urgere alla coscienza dei cattolici, se veramente sta loro a cuore la nuova evangelizzazione.

Dobbiamo essere realisti. Se parliamo di nuova evangelizzazione e non educiamo la famiglia ad educare, se non abbiamo i mezzi di comunicazione atti allo scopo, la nuova evangelizzazione resterà un pio desiderio.

Don Bosco ha preceduto il concilio vaticano II ed è già molto più avanti, avendo auspicato che questo tipo di apostolato fosse affidato esclusivamente ai laici: uomini e donne (MB XI, 73|74).

La grandezza di don Bosco sta qui nell'indicare ai cattolici quali sono i loro campi di apostolato. La stampa e i mezzi di comunicazione sono questi oggi i mezzi di educazione. Se i cattolici non sono presenti in questi campi non sono attivi e non fanno opera educativa.

Legata a questo fatto vi è un secondo "chiodo" fisso di don Bosco, e cioè, la convinzione che il giovane educato

cristianamente deve occupare il suo posto nella Chiesa, nel regno di Dio, come colui che, mentre si sta educando, educa.

In fine, possiamo affermare che non stiamo facendo il panegirico di un morto, di cui celebriamo le gesta passate, ma parliamo di un santo che ha lasciato vivo nella Chiesa il suo spirito, che ancora oggi ci sprona a lavorare per il regno di Dio e la salvezza della anime gridandoci: "Volete fare una cosa buona? Educate la gioventù. Volete fare una cosa santa? Educate la gioventù. Volete fare cosa santissima? Educate la gioventù. Volete fare una cosa divina? Educate la gioventù. Anzi questa, tra le cose divine, è divinissima" (MB XIII, 629).

### *Conclusione*

A mio avviso, sarebbe fare un grave torto a Don Bosco, per amore di sistematica scientifica, volere rivestire di una tale divisa il suo modo di concepire l'educazione. Ritengo seriamente che Don Bosco si ribellerebbe di fronte a questo tentativo, perché sarebbe rendere astratto, freddo, morto un patrimonio pedagogico vivo, vitale, flessibile, adatto a tutti i giovani a qualsiasi cultura e civiltà essi appartengano, radicato su alcune note essenziali, comuni a tutto il genere umano quali la ragione, la religione, l'amore (il bene, il bello, l'onesto, l'utile). A questi valori tutti gli uomini sono aperti e all'amore sincero e disinteressato nessuno è sordo.

Questo modo di concepire l'educazione, non poggiando su ideologie pedagogiche precostituite, ha il gran pregio di lasciare spazio ad una creatività e ad un'originalità formidabili e sono convinto che in questo stia la giovinezza e l'inesauribilità di questa pedagogia. E' insito in essa l'adattabilità a circostanze nuove e a situazioni emergenti, di

fronte alle quali giustamente Don Bosco affermava: “Bisogna che cerchiamo di conoscere e d'adattarci ai nostri tempi, rispettare cioè gli uomini” (MB., vol. 14, p. 416). Sottolineo quel “rispettare gli uomini”. Non sono gli uomini fatti per la pedagogia, ma la pedagogia per gli uomini. Ognuno ha il diritto di essere educato secondo quello che è e le doti che ha. L'educatore e le istituzioni devono adattarsi all'educando e non viceversa. Questo è rispettare la persona umana.

E' una nota caratteristica del metodo educativo di Don Bosco la malleabilità, la capacità d'adattamento ai tempi, alle circostanze e soprattutto alle persone, come la vita che s'adatta al clima, al cibo, alle situazioni ambientali. Inoltre ciò che rende maggiormente espressivo e ognora più personalizzato lo stile educativo di Don Bosco è il rispetto per l'uomo. Rispetto che si rende concreto nell'accettazione della persona così com'è, dandole fiducia e aiutandola, con una presenza amichevole ed amorosa, a costruirsi con quello che è e con quello che ha.

Solamente quando il giovane è in grado d'accettarsi com'è e di vedersi nella propria realtà oggettiva, al di là d'ogni mitizzazione, illusione e stilizzazione ha fatto il primo passo verso la sua umanizzazione ed inizia una vera e appropriata costruzione. Anche l'educatore deve accettare l'educando così com'è, perché si possa iniziare un vero rapporto educativo. Secondo Don Bosco, educare non è uno dei tanti mestieri possibili, è una missione e chi non l'intende così, erra.

Egli non disgiunge mai l'amore dalla religione, perché l'amore, insegnato dal cristianesimo, è donazione, è sacrificare se stessi per le persone amate, è “spendere la propria vita a pro dei giovani”. In ultima analisi, ricordiamolo ancora, è l'amore con il quale il Padre ci amò, dandoci il Figlio; è l'amore con il quale il Figlio ci amò, sacrificando la sua vita per noi; è l'amore che lo Spirito Santo

ha infuso nei nostri cuori. Quest'amore deve essere dato gratuitamente, senza chiedere controparti. Don Bosco ha capito che solo questo tipo d'amore è rispettoso della persona altrui, agisce nel rispetto della libertà e non è piagiante.

Certamente il sistema di Don Bosco deve essere vissuto nella sua interezza per essere integralmente capito.

## Bibliografia

*Memorie Biografiche*: opera in 19 volumi. E' l'opera più poderosa sulla vita di San Giovanni Bosco, iniziata nel 1898 e terminata nel 1939.

S. Giovanni Bosco, *scritti sul sistema preventivo nell'educazione della gioventù*, Introduzione, presentazione e indici alfabetico e sistematico a cura di Pietro Braido, La Scuola, Brescia, 1965. (E' un'antologia degli scritti più significativi, sotto il profilo pedagogico, di Don Bosco).

S. Giovanni Bosco, *Memorie dell'Oratorio di S. Francesco di Sales dal 1815 al 1855*, Sei, Torino 1946.

*Epistolario di S. Giovanni Bosco* (a cura di E. Ceria), Sei, Torino 1955-1959.

Centro Studi Don Bosco (Università Pontificia Salesiana): *Giovanni Bosco*, opere edite 38 volumi, 1977.

Pietro Braido, *Il Sistema preventivo di Don Bosco*, PAS, Torino. 1955 .

Francis Desramaut, *Don Bosco e la vita spirituale*, LDC, 1969.

Pietro Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, PAS, 2 volumi, Zurich, 1969.

Pietro Braido, *Il Sistema educativo di Don Bosco*, SEI, Torino, 1972.

Pietro Stella, *Don Bosco nella storia economica sociale*, LAS - Roma, 1980.

Giovanni Bosco, *Scritti spirituali*, a cura di J. Aubry, 2 volumi, Città Nuova, Roma, 1976.

AA.VV., *Don Bosco nella storia della cultura popolare*, a cura di F. Traniello, SEI, 1987.

AA. VV., *Don Bosco nella storia*, a cura di M. Midali, LAS- Roma, 1990.

Giacomo Dacquino, *Psicologia di don Bosco*, SEI, 1988.

Redi Sante di Pol, *Don Bosco e il sistema preventivo nella pedagogia italiana*, "Orientamenti Pedagogici", Anno XXXVI n. 1 , 1989.

NB. Gli studi sulla vita e la pedagogia di Don Bosco sono innumerevoli.

# Amare se stessi, presupposto e frutto della carità cristiana. Approccio psicologico

Gertrud Stickler, FMA

*Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma*

L'idea di questo tema è nata dal ricordo di uno dei miei fortunati incontri con Don Luciano Garrone, nei quali egli mi fece parte di una sua riflessione sul seguente passo dell'*Imitazione di Cristo*: «Sopporta te stesso, con Cristo e per Cristo, se vuoi regnare con Cristo». Mi disse che, leggendolo, era rimasto colpito dalla modernità di questo brano, per la sua pregnanza psicologica e perché rivelava l'importanza di raggiungere la necessaria armonia tra gli aspetti naturali e soprannaturali, in continua interazione nella vita cristiana. Verificando l'espressione nel testo latino la trovò semplicemente così: «Sustine te cum Christo et pro Christo...»<sup>231</sup> e gli sembrò che a questo *sustine* si doveva dare un senso molto più generale. Poteva essere visto come il suggerimento opportuno per il credenti di sostenere tutta la propria vita: oltreché la sofferenza fisi-

---

<sup>1</sup>THOMAE A KEMPIS, *De Imitatione Christi*, Augustae Torinorum in aedibus, SEI, MCMLI, libro II, cap.1,105.

ca, anche quella morale e persino le soddisfazioni e gioie, il bene quindi e non soltanto il male; insomma, occorre sostenere tutto: noi stessi, l'ambiente e il contesto in cui si svolge la nostra vita.

«Gli aspetti naturali - egli proseguì - sono più che necessari, quasi determinanti, per poi poter anche sostenere l'aspetto soprannaturale, il *cum Christo et pro Christo*; sostenere tutto per il Signore della nostra vita, per il cui amore noi siamo e viviamo. E' questo amore che sostiene noi e per cui tutta la nostra vita, la disciplina dei voti, l'obbedienza ai comandi del Signore, il lavoro, l'impegno apostolico, la vita di comunità diventano espressione del nostro amore per Lui.»

Molte volte ho ripensato a questo nostro colloquio, anche perché esso ha toccato effettivamente un argomento molto trattato in sede di psicologia contemporanea e quindi anche in Psicologia della Religione. Un sano narcisismo, ossia la capacità di accettare ed amare noi stessi, è infatti considerato dagli autori più recenti un fenomeno importante per la formazione dell'identità personale e quindi anche dell'identità religiosa.

E' pertanto comprensibile che la religione, ossia il legame dell'uomo con Dio, venga studiato nelle sue implicanze psicologiche ed è significativo che molti autori contemporanei di psicologia si riferiscano alla religione cristiana. Essi sono stati, infatti, particolarmente colpiti dall'aiuto che essa può dare allo sviluppo della personalità umana, ma anche dalle difficoltà che presenta, appunto perché i comandamenti divini si propongono come delle mete ardue, che esigono una capacità di amare non comune, e che richiede una personalità sufficientemente evoluta.

L'esempio classico è rappresentato dal comando divino: «amerai il prossimo tuo come te stesso» (Mt 22,39), che a sua volta è collegato con il primo e massimo comandamento: «amerai il Signore Iddio tuo con tutto il tuo cuore,

con tutta l'anima tua, con tutta la tua mente» (Mt 22,37). Amare *il prossimo*, cioè ogni creatura umana, senza distinzione, implica, infatti, il superamento dell'attaccamento selettivo ed egocentrico, poiché questo non è ancora vero amore, mentre può essere sottomissione passiva o un atteggiamento di dominio più o meno imperioso. L'incapacità di amare, che si esprime nella mancanza di rispetto, di interesse partecipativo per l'altro, di poca comprensione e disponibilità ad aiutare il prossimo, ostacola in radice l'amore e la familiare relazione con Dio, Padre di tutti gli uomini.

La riflessione su questo ostacolo dell'uomo di raggiungere l'amore supremo, come la percezione della sua incapacità a soddisfarla, attira la nostra attenzione sulla seconda parte dell'enunciato di Mt 22,39. L'importanza del *come te stesso* è stata infatti spesso sottovalutata, pertanto minimizzata o persino negata, con il pretesto che l'amore per noi stessi è automatico, spesso eccessivo e pertanto doveva essere sacrificato o meglio *annullato* a favore dell'amore per il prossimo e per Dio.

Gli studi più recenti sul narcisismo in ambito psicologico hanno invece evidenziato come l'incapacità di amare l'altro si radichi proprio nella difficoltà o incapacità di stimare ed accettare se stessi. Gli studiosi riconducono questo limite ai disturbi narcisistici, derivanti da carenze di cura e di amore, subite nell'infanzia, da esperienze relazionali primarie difettose o negative.

Le ricerche di questi autori sottolineano il fatto che non solo per il bambino, ma anche per la persona adulta, l'espansione ottimale della sua personalità non può realizzarsi se non mediante relazioni interpersonali significative, da cui si sviluppa e si accresce la fiducia che fonda la capacità di accettare ed *amare se stessi*. L'esperienza di essere stato amato e la forza dell'Io o il senso del proprio valore che ne risulta, può diventare - così suggerisce la

formulazione del comando divino - uno dei fattori essenziali, per sapere *come* amare il prossimo.

L'esperienza psicoterapeutica dimostra che nel nostro tempo molte persone soffrono a causa di disturbi narcisistici più o meno rilevanti, la cui elaborazione psichica implica un cammino lungo e non facile, per superare le tendenze egocentriche e diventare capaci di valorizzare se stessi in modo positivo, e sviluppare una vera capacità di apertura per gli altri, anche quando essi si presentano ostili. Del resto sappiamo, dalla storia dei santi, come persino le persone profondamente impegnate a livello della religione, hanno incontrato non poche difficoltà ad accettare i propri limiti personali e le difficoltà esistenziali. Essi però sono riusciti a superarli, attingendo costantemente alla sorgente soprannaturale dell'amore divino che può risanare e che valorizza tutte le potenzialità umane.

L'intuizione pedagogica di Don Bosco, che l'educazione umana e religiosa deve partire dalla comprensione profonda dei giovani e non può realizzarsi efficacemente se non attraverso legami interpersonali positivi e costruttivi tra bambino/giovane e adulto, trova quindi conferma negli studi della psicologia contemporanea. Essi ci fanno comprendere meglio la complessa problematica intorno alla capacità/incapacità di amare, la sua fondamentale importanza nella vita umana e pertanto l'attenzione particolare che essa merita a livello educativo e pastorale.

Vari autori, sia in campo psicologico che sociologico hanno evidenziato, con una riflessione critica sulla civiltà odierna, come un diffuso clima di povertà nelle relazioni umane incida sfavorevolmente sulla realizzazione integrale dell'uomo contemporaneo.

## 1. Incidenza del clima relazionale a livello sociale e familiare sulla capacità/incapacità di amare

Già più di vent'anni fa Konrad Lorenz, nel suo libro *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, ha denunciato l'effetto negativo che deriva dall'uso malsano dell'enorme progresso tecnologico e scientifico dell'uomo; esso, anziché portare all'umanità i vantaggi promessi, tenderebbe invece a favorire la sua rovina, come esprime meglio il titolo originale dell'opera, in lingua tedesca. *Todsünden*, significa appunto *peccati che portano la morte*, con i quali l'autore indica tutti quei processi che l'uomo ha messo in atto incautamente per costruire una civiltà in cui il benessere e l'efficienza diventano fine a se stessi. In tale civiltà l'ambiente naturale e l'uomo stesso sono danneggiati da un progresso che è ingannevole, perché vengono travolte qualità ed attitudini più specificamente umane.

Particolarmente nei paesi più densamente popolati e nelle metropoli - afferma l'autore- la massificazione ad oltranza porta con sé un appiattimento dei sentimenti, «una carenza generale di affetto e di calore» che crea un clima disumano. Ognuno, per non lasciarsi troppo coinvolgere emotivamente, è costretto ad operare delle scelte e tenersi a *debita distanza* da tutti, per cui l'amore per il prossimo si inaridisce e si concentra su un esiguo numero di amici. E' come se l'uomo fosse intaccato alle radici, insensibile e cieco di fronte ai valori specificamente umani della bellezza e grandezza della creazione, incapace di interiorità, di scambio gratuito con i propri simili. Si constata, di conseguenza, un crescente ritardo nello sviluppo psichico, un impoverimento generale della struttura di personalità, fattori tutti che si esprimono in varie forme di infantilismo egocentrico. Si constata una diffusa irritabilità ed aggressività, espressione della frustrazione, un «bisogno impaziente di soddisfare senza indugio i propri

istinti, [...e]mancanza di responsabilità e di rispetto dei sentimenti altrui.»<sup>232</sup> La crescente intolleranza verso tutto ciò che provoca dolore porta, come conseguenza, ad una carente autonomia e la disponibilità alla eccessiva recettività, all'indottrinamento e al conformismo.

Più di recente, A. Llano (1995), esprime gli stessi concetti, anche se la sua critica alla società vuole essere propositiva. Nella sua opera *La nuova società. Il positivo della società postmoderna*,<sup>233</sup> egli riconosce che occorre «liberare le energie vitali, ripiegate oggi in un'affettività malaticcia o dedite a una dispersa esteriorità.» Infatti, nella vita sociale, regna un diffuso malessere per il fatto dell'impoverimento estremo delle relazioni sociali, sulle quali si è proiettata la logica tecnologica e amministrativa, persino nella vita di tutti i giorni. L'anonimato e la funzionalità si trasferiscono alle relazioni dell'individuo con gli altri e, alla fine, con se stesso. Mediazioni omogenee - egli asserisce - nelle quali anche le persone sono pezzi intercambiabili, soffocano la sfera dell'immediato e affettivamente carico e la minaccia di anomia diventa una nota costante.

Per superare questa difficoltà, afferma A. Llano, «occorre riscattare le configurazioni autentiche dell'autorealizzazione umana [...oggi conquistate], liberandole dall'interpretazione modernista e dalla conseguente tendenza all'autoannullamento.»<sup>234</sup> Fortunatamente si registra nell'uomo contemporaneo una nuova sensibilità per l'umano, un rimpianto di ciò che è primario e profondo, come

---

<sup>232</sup> LORENZ Konrad, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà* [Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, München, Piper und Co. 1973], Milano, Adelphi Ed.. 1974, 26-84.

<sup>233</sup> LLANO Alejandro, *La nuova sensibilità. Il positivo della società postmoderna*, [La nueva sensibilidad, Madrid, Ediciones Espasa-Calpe 1989] Milano, Ares 1995.

<sup>234</sup> *Ivi* 101.

reazione di fronte al freddo funzionalismo delle anonime organizzazioni pubbliche. Così, per esempio, emerge da tutte le recenti inchieste, che i giovani dei paesi sviluppati sognano un *ritorno a casa* e che stimano di nuovo i valori familiari, tradizionali e religiosi. Inoltre, accanto a quelli che questo autore chiama i *Valori dominanti* (la brama del possesso, la tendenza ad avere di più, la pulsione a dominare, a trionfare e allo sfruttamento), si registrano, a tendenza almeno altrettanto forte, i valori, da lui chiamati *di ascesa*, ossia *l'effusività* (il bisogno di dare, di condividere e di creare). Infatti, egli considera falsa la posizione contemporanea che ci induce, in modo preponderante e quasi esclusivo, all'acquisizione di quello che ci manca, a danno del moto dell'animo, naturale e necessario, di partecipare ad altri ciò che è nostro. I beni, ai quali tende il desiderio del possesso, sono di tipo materiale; condividendoli diminuiscono e si svalutano. Il contrario accade con i beni ai quali tende l'effusività, i quali aumentano quando sono partecipati. Una buona idea o una grande gioia si desidera comunicarla, condividerla, estenderla e farla giungere a tutti.<sup>235</sup>

Il *deficit* di affetto e calore umano, che gli autori sopra citati hanno rilevato a livello generale nella società contemporanea, è stato approfondito negli ultimi cinquant'anni anche a livello specificamente psicologico.

Già durante la seconda guerra mondiale e nell'immediato dopoguerra si sono avviati studi dettagliati su numerosi bambini sfollati, ospitalizzati, orfani e di famiglie disgregate, per approfondire le problematiche evolutive legate alla carenza di affetto e di abbandono. Le ricerche ormai note di Anna Freud, René Spitz, John Bowlby ed altri, hanno evidenziato in molti bambini la *sindrome di abbandono* più o meno acuta che è paragona-

---

<sup>235</sup> Cf. *Ivi* 186.

bile a una *fame affettiva* e che li rende, anche da adulti, spesso incapaci di rapporti umani soddisfacenti e costruttivi.

Anche gli autori più recenti, soprattutto gli autori delle cosiddette *relazioni oggettuali* e della *psicanalisi del Sé* attestano le conseguenze nefaste delle carenze primarie, che si riflettono spesso nei disturbi di tipo neurotico e anche psicotico, o comunque in varie sofferenze a livello relazionale della persona adulta. L'assenza di uno dei genitori fin dalla prima infanzia e particolarmente della madre, relazioni conflittuali della coppia parentale, un atteggiamento di dominio e di esigenze premature ed esagerate verso il bambino, lo privano di quella vicinanza empatica dei genitori che è indispensabile alla strutturazione di un sé coeso. Ed è proprio la mancanza dell'esperienza di empatia, più che la carente soddisfazione dei bisogni stessi, a provocare i disturbi dello sviluppo psichico e, in particolare, i disturbi della fiducia in se stesso e della serena accettazione di sé, come avviene spesso quando i genitori, o uno di essi, tendono a colmare i propri limiti e i bisogni narcisistici mediante il figlio, contraddicendo e trascurando i suoi reali bisogni che egli è quindi costretto a rimuovere.

Nella società contemporanea, soprattutto nel mondo occidentale, l'affermarsi dell'industrializzazione, il lavoro delle donne, la frequente assenza del padre dalla famiglia - e, possiamo dire oggi, sempre più spesso anche della madre - come pure la mancanza di una chiara definizione dei ruoli, sono tutti fattori che incidono sulla qualità delle relazioni e, di conseguenza, provocano caratteristici disturbi di personalità. Il vuoto emotivo, il senso di solitudine che i bambini soffrono spesso, a causa della lontananza fisica o/e psichica dei genitori, possono avere delle conseguenze notevoli per la strutturazione della loro personalità e quindi, di riflesso, per la comunità sociale intera.

E' illustrativa, a questo proposito, l'evocazione fatta in terapia da una giovane donna, con grave ferite narcisistiche causate innanzitutto dall'*abbandono* psichico fin dall'infanzia. Così descrisse il senso di solitudine e l'attesa, sempre delusa, della vicinanza empatica della mamma: «Ricordo come spesso mi svegliavo presto al mattino, prima che la mamma andasse al lavoro [il padre era abitualmente lontano da casa per giorni interi, a causa dei suoi impegni professionali]. La porta della mia cameretta era aperta e dal mio letto vedevo la luce accesa in cucina dove la mamma era seduta e contava i soldi. Speravo venisse ad abbracciarmi e a salutarmi, prima di andarsene; ma lei aveva fretta; si affacciava alla porta dicendo: "devo andare, cara, è tardi, se hai bisogno di qualche cosa c'è la nonna sopra; spero ti comporti bene a scuola" e scompariva.»

Bastava osservare la profonda tristezza dello sguardo della giovane e la voce molto sommessa della sua rievocazione, per cogliere l'evidenza della convinzione che la bambina di allora si era costruita: non aveva nessun diritto a un'affermazione vitale, doveva piuttosto imparare a limitare le proprie attese di ricevere considerazione e affetto, ritirarsi nella propria solitudine, così da trovare il modo per *sopravvivere*.

## *2. Esperienza relazionale e sviluppo della fiducia/sfiducia in se stessi e dell'apertura all'altro*

L'esperienza clinica dimostra che le ferite narcisistiche di una persona, riportate da un'infanzia di abbandono e da esperienze precoci di abuso e di maltrattamento, non cancellano le sue buone disposizioni intellettive e affettive, la ricchezza dei suoi sentimenti e della sua sensibilità. La frustrazione continua dei bisogni vitali e del bisogno

di amore, causata da una lunga serie di schocks e di traumi più o meno gravi, induce nella persona la convinzione intima di non avere il diritto, né la possibilità di ottenere la loro soddisfazione e quindi la persona in questione finisce per rimuoverli. La rimozione però, come si sa, non diminuisce i bisogni, ma li fissa, insieme con l'aggressività reattiva e la colpevolezza conseguente, generando dei disadattamenti della personalità e delle dinamiche più o meno patologiche, come ha dimostrato Marguerite Sechehayé attraverso la terapia di una ragazza schizofrenica con il metodo della *realizzazione simbolica*.<sup>236</sup>

Il bambino ha bisogno di attenzioni e di cure *sufficientemente buone* e continuate per sviluppare un *sano narcisismo*, fondamento della sicurezza di base nell'età adulta e quindi dell'acquisizione graduale dell'autonomia. Se il bambino gode della comprensione empatica della madre e delle persone relazionali primarie, diventerà capace di esprimere e soddisfare naturalmente le sue emozioni e i suoi bisogni e si percepirà approvato nel proprio modo d'essere. La sicurezza che ne scaturisce gli permette di sviluppare gradatamente una maggiore indipendenza dalle soddisfazioni immediate dei bisogni e quindi la possibilità di dilazionarli, a favore del proprio impegno creativo nella responsabilità di ogni giorno e anche di rinunciarvi, in eventuali circostanze particolari della vita.

Al contrario, la continua frustrazione dei bisogni e la disapprovazione del suo modo d'essere da parte dell'adulto, porta il bambino a sviluppare una *visione negativa di se stesso*, dei suoi sentimenti e delle sue tendenze, come se questi fossero il frutto di un colpevole egoismo, come se non avesse il diritto di avere delle esigenze proprie, anzi, non avesse il diritto di vivere.

---

<sup>236</sup> SECHEHAYE Marguerite, *La réalisation symbolique. Nouvelle méthode de psychothérapie appliquée à un cas de schizophrénie*, Berne, Hans Huber ed. 1947.

Il bambino che soffre dell'abbandono emozionale da parte della madre e delle altre figure relazionali primarie, cercherà di *adattarsi* esternamente per soddisfare le richieste degli adulti e dell'ambiente e, per sopravvivere, finisce per estraniarsi da se stesso, stroncando il suo vero modo d'essere. Potrà ottenere l'approvazione mediante un adattamento accondiscendente, sviluppare la sua intelligenza e le sue capacità e cercare di soddisfare chi lo circonda, studiando persino abilmente nei loro volti l'attesa nei suoi riguardi. Il profondo sentimento di non essere né amato, né accettato per se stesso e di essere *colpevole*, lo indurrà a rimuovere i propri sentimenti e le proprie esperienze. Troviamo così persone che nascondono i loro sentimenti come dietro a una parete di vetro, che si chiudono quasi che, il trasformare il proprio interno in una fortezza di *ghiaccio* o di *ferro*, desse loro il potere di non più *sentire* né *desiderare*, di non avere altra volontà che quella degli altri.

Si realizza così la costruzione sempre più approfondita di un *falso sé*<sup>237</sup> per il quale la persona diventa progressivamente estranea a se stessa, trovando grande difficoltà a orientarsi su quello che lei pensa o sente in realtà.

Le strategie per sopravvivere sono quelle della *resa massima* e quella di compiacere l'ambiente, quella di *diventare insensibile*, di essere indifferente e noncurante del proprio benessere e della propria integrità con il superare, anzi, *negare* i propri sentimenti e di funzionare preva-

---

<sup>237</sup> Il falso sé è "adattato alle attese dei vari strati dell'ambiente dell'individuo. In effetti il sé compiacente o falso è una versione patologica di ciò che, nella situazione di benessere, è chiamato l'aspetto educato, socialmente adattato della personalità sana", WINNICOTT Donald, *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo [The maturational process and the facilitating environment. Studies in the theory of emotional development*, London, Hogerth Press 1965], Roma, Armando 1970, 291.

lentamente a livello della ragione e del *fare*. Queste strategie non raggiungono però lo scopo desiderato, perché non possono rassicurare l'Io in modo profondo ed efficace. Anzi, la struttura rigida è continuamente minacciata nel confronto con la realtà, nella quale la persona in questione è richiamata continuamente - al di là dei suoi effettivi successi nel lavoro, nelle prestazioni, soddisfacenti per gli altri - al proprio mondo interiore, con i suoi vissuti penosi che le sembrano fortemente contrastanti con la facciata esterna della sua personalità. Infatti, nel fondo essa cova sentimenti di ribellione, di odio, sensi di impotenza, desideri di aiuto e di salvezza, che la persona non osa confessare, ma la cui realtà le fa percepire se stessa come *falsa* e *bugiarda*. Così esprime un soggetto questo vissuto caratteristico: «Esternamente mi sforzo di sorridere, ma dentro non sono serena, cerco di essere aperta e di andare incontro alle necessità dell'altro, ma dentro sono preoccupata di me stessa.»

La minaccia di *essere sopraffatto* da questi contenuti inconsci e di non poter più sostenere il ruolo e l'adattamento sociale si esprimono in vari sintomi difensivi come, per esempio, nello sviluppo di disturbi psicosomatici, nell'insonnia, nella tentazione di *bere*, perché l'alcool promette di *affogare* la paura e di rendere insensibili, o anche in certe attività sessuali. Così, per esempio, quelle masturbatorie con possibili significati opposti nei singoli o nello stesso soggetto: «[...] il tentativo di alleviare l'apatia e la depressione che derivano dalla non disponibilità di un oggetto-sé speculare e di un oggetto-sé idealizzato»,<sup>238</sup> oppure quello di esprimere *l'identificazione con l'aggressore*, che conferisce al fenomeno il significato di un *acting out* della svalorizzazione subita e non integrata.

---

<sup>238</sup> KOHUT, *La guarigione del sé* [ *The restoration of the self*, New York: Intenational University Press 1977], Torino, Boringhieri 1980, 238.

Uno dei pericoli contro i quali la persona con ferite narcisistiche si difende tenacemente è l'emergere della cosiddetta *rabbia narcisistica*, accumulata fin dall'infanzia, come frutto dell'abbandono e delle ferite subite. Diventare consapevole ed esprimere l'aggressività, rimossa per anni, è un fatto molto penoso per la persona che si sente *cattiva* e soffre di atroci *sensi di colpa*. La colpevolezza non è solo legata alle fantasie di vendetta e di distruttività del risentimento e della rabbia che fa sentire *cattivi*, ma anche alla *rievocazione* dell'abbandono, dei torti ricevuti e delle ferite causatele, spesso in modo sadico, da parte degli oggetti-sé primari. Emerge qui il fatto che il legame dell'odio è altrettanto tenace, e forse ancora di più, di quello dell'amore, perché il soggetto rivela una dipendenza tenacissima dai genitori che l'hanno abbandonato o che hanno abusato di lui da bambino e prova forte inibizioni nel verbalizzare i maltrattamenti subiti, come se egli, in qualche modo, già colpito dal *senso di colpa primario*<sup>239</sup>, si sentisse responsabile di essi.

La descrizione precedente illustra quanto i condizionamenti ambientali negativi possono incidere sullo sviluppo della personalità e come l'esperienza relazionale infelice, causando nell'individuo ferite narcisistiche più o meno gravi, ostacola la stima e l'accettazione positiva di sé, creando degli scompensi a livello psichico e pertanto ostacolano la serenità dei rapporti interpersonali. Si sottolinea sovente l'aspetto egocentrico del narcisista, certi suoi atteggiamenti infantili e la fragilità che spesso emer-

---

<sup>239</sup> Il *sentimento di colpevolezza primaria* consiste in una profonda convinzione emozionale di una persona che da lei non può venire nulla di buono. Sebbene questa convinzione sia indipendente dalla valutazione razionale di una colpa *reale*, la persona in questione *non può fare a meno* di sentirsi comunque colpevole ed è convinta di dover assumere su di sé ogni responsabilità di molte situazioni che la toccano anche solo indirettamente.

ge dal suo modo d'essere. Troppo poco si comprende la sofferenza inerente al *deficit* della sua personalità e della ricerca, a volte esasperata, di compensarla.

Paradossalmente queste debolezze contrastano spesso con le qualità e potenzialità eccellenti di cui queste persone sono dotate dal punto di vista intellettuale e creativo. Esse possono conferire loro capacità di dare al mondo della cultura, dell'arte e della religione contributi superiori, mentre la loro vulnerabilità narcisistica procura loro, e a volte a una parte del loro ambiente, delle sofferenze che sono *una spina nella carne*. La carente autostima e la rilevante inibizione a livello relazionale rende la persona infatti non solo dipendente dall'ambiente, ma spesso anche, in modo più o meno compulsivo, dai propri vissuti non integrati.

Questo fatto può costituire anche per loro una sofferenza morale-religiosa che, per essere alleviata da una persona di riferimento (es. terapeuta, sacerdote), ha bisogno di molteplici competenze tra cui sicuramente quella teologica e psicologica, ma anche di una capacità di empatia non comune.

### *3. L'amore di se stessi, frutto dell'apertura a Dio e al prossimo; il fattore terapeutico della religione*

Nella cultura contemporanea molti autori hanno voluto dimostrare l'effetto sfavorevole della religione sulla libera espansione dell'uomo: le relazioni negative del bambino o del giovane con i genitori, potevano spesso far percepire dolorosamente Dio Padre come *giudice, legislatore inflessibile, rivale*. Uno stile educativo che, in nome della religione, suscitava ansia e colpevolezza e paralizzava il senso del proprio valore e le potenzialità creative della persona, poteva contribuire a questa concezione negativa della religione.

Altri, come per esempio Freud, hanno visto nella religione un fenomeno regressivo e infantile, come la nostalgia di un padre onnipotente e consolatore nelle difficoltà della vita, che danneggia anch'essa il divenire autonomo della personalità.

Fortunatamente queste posizioni estreme ed assolutizzate sono oggi state ridimensionate nel riconoscimento dell'effetto benefico che la religione può avere sulla personalità in condizioni educative e relazionali favorevoli. La psicanalisi contemporanea post - freudiana sottolinea la *forza della fede* religiosa che, coinvolgendo tutte le potenzialità della persona, può formarla e trasformarla, in quanto la porta ad accettare e superare meglio le proprie difficoltà e sofferenze ed assumerle in modo più integrale.

Noi vediamo tutto ciò realizzato nei Santi fondatori delle svariate opere di carità cristiana. Nel loro essere centrati su Dio essi non si sono estraniati da se stessi e dal mondo; anzi, valorizzando la propria intelligenza e creatività, si sono resi responsabili di fronte a Dio e al mondo per gli altri, impegnandosi a riscattare tante ingiustizie sociali e miserie umane.

E' interessante constatare come la storia personale dei santi spesso non è così ideale da conferire loro una personalità senza problemi e difetti. Avviene anzi spesso che proprio le difficoltà e le sofferenze personali, derivanti da esperienze di vita e da situazioni evolutive infelici, suscitano in loro un *principio di scelta attiva*<sup>240</sup> con cui reagiscono a un condizionamento negativo, facendo di questo un trampolino di lancio per una migliore elaborazione della loro personalità e della loro efficacia a livello sociale e religioso. E' ciò che possiamo constatare in Don Bosco che, a partire dalle frustrazioni derivanti dalla pre-

---

<sup>240</sup> Cf ERIKSON Erik, *Introspezione e responsabilità*, Roma, Armando 1968, 104-106

coce perdita del padre, elabora gradatamente la sua identità paterna.<sup>241</sup>

### 3.1 *La religione, fattore di differenziazione della personalità*

Si può dire quindi che la religione può essere un fattore di differenziazione della personalità, nel senso che presenta valori ed ideali che possono essere uno stimolo per la crescita e per l'autorealizzazione della persona. Questa, attratta dagli ideali che la religione presenta e dai valori che propone, desidera realizzarli nella propria vita. Abitualmente, dopo un periodo di *identificazione idealizzante*, mediante la quale alla persona sembra facile vivere i valori, si ha l'urto contro i propri limiti che contrastano con l'ideale intravisto e ambito. L'esperienza di questi limiti porta gradatamente la persona a rinunciare al connaturale senso dell'onnipotenza infantile, a riconoscere l'universalità dei limiti umani: «Omnes fragiles sumus»<sup>242</sup> e a riconoscere se stessa in verità, a entrare nel proprio interno ed assumerlo. Per facilitare questo lavoro è importante la guida di un saggio educatore e/o maestro spirituale che sappia infondere fiducia e incoraggiare la persona ad assumere la lotta interiore come un fattore di crescita. L'educatore, esperto in prima persona, della fatica dell'elaborazione religiosa, sa mediare l'amore che Dio ha per ogni uomo e presentare i Suoi comandi non come una imposizione della Sua Volontà sovrana, ma per quello che essi realmente sono: una possibilità sempre crescente di una piena realizzazione della personalità nella carità.

---

<sup>241</sup> Cf. STICKLER Gertrud, *Dalla perdita del padre a un progetto di paternità. Studio sulla evoluzione psicologica della personalità di Don Bosco*, in *Rivista di Scienze dell'Educazione*, 25(1987) 3, 337-375.

<sup>242</sup> *De Imitatione Christi* Libro I, cap.2,4

Infatti, la lotta contro le difficoltà interne ed esterne mette in moto le risorse personali, sicché la persona si conferma maggiormente nella speranza ed accetta meglio, sia la fatica, che la sofferenza delle contrarietà, come anche se stessa.

L'esperienza della lotta allarga gli orizzonti del vissuto intimo, sicché la persona diventa più paziente e comprensiva verso se stessa e nei riguardi della realtà esterna e pertanto anche maggiormente comprensiva verso gli altri.

A parte il linguaggio poco consono alla mentalità contemporanea, l'*Imitazione di Cristo*, il libro che per secoli è stato guida spirituale per molti Santi, ha - come abbiamo visto nell'introduzione - delle espressioni interessanti dal punto di vista psicologico. Espressioni che indicano come l'accettazione dei limiti e delle difficoltà non è un atteggiamento di passività masochistica, ma una *prova di forza*, un'attività creativa appunto, che trasforma l'uomo dal di dentro: «Quae homo in se vel in aliis emendare non valet, debet patienter sustinere [...] benigne portare».<sup>243</sup>

Sono significativi i verbi con i rispettivi aggettivi: *patienter sustinere* e *benigne portare*.

Essi indicano appunto lo sviluppo dell'*immedesimazione empatica* e *compassionevole* (*cum-patior*) con l'altro (e con se stesso) che rende possibile un'*indulgente accettazione* della realtà, così come è, senza vederla nemica e pertanto volerla subito diversa. Per questo la realtà, anche quella negativa o penosa, può trasformarsi da *male in bene* in quanto, dalla forza interiore dell'alleanza della persona con se stessa e con l'altro, deriva l'esperienza del raggiunto *dominio* sulle proprie emozioni, sugli stati d'animo e sulla realtà esterna, che prima potevano sembrare schiacciati. E' un'*esperienza liberante*, in quanto l'amore per se stessi e per l'altro si svincola dalla dipendenza da deter-

---

<sup>243</sup> *De Imitatione Christi*, Libro I, cap.16,1

minate condizioni e diventa vera *benevolenza*, simile a quella divina, che ama l'uomo per se stesso e non perché, o in quanto è buono. Questo atteggiamento di benevolenza capovolge la posizione egocentrica in *apertura all'altro* e stimola la sollecitudine per il suo bene. L'altro non è più valorizzato per ciò che egli è *per me*, ma è considerato per quello che è *in se stesso* e per quello che *io* posso essere *per lui*, in un atteggiamento di responsabilità reciproca.

Ogni persona, infatti, che si prende cura di un'altra, sperimenta che, proprio nel fare il bene agli altri, finisce per fare il bene a se stessa. L'insegnante, il terapeuta, il sacerdote, il superiore percepiscono chiaramente che, mettendosi all'ascolto del modo d'essere e delle esigenze vere del prossimo, finiscono per modificare e perfezionare se stessi, le proprie capacità di conoscere e comprendere la realtà, le proprie qualità produttive e creative a tutti i livelli della personalità. Chi dona riceve e chi è capace di ricevere diventa più grato e capace di donare. L'atteggiamento di saggezza si allarga nell'esperienza umana e religiosa, nella consapevolezza e nell'accettazione del fatto che «[...] nemo sine defectu, nemo sine onere, nemo sibi sufficiens, nemo sibi satis sapiens; [...] oportet nos invicem portare, invicem consolari, pariter adiuvari, instruere et admonere.»<sup>244</sup>

Queste espressioni, tratte dal libro su citato *De Imitatione Christi*, sono interessanti dal punto di vista psicologico. Infatti, mentre alludono chiaramente all'ammonizione di S. Paolo: «sopportate gli uni i pesi degli altri e così adempirete perfettamente la legge di Cristo» (Gal. 6,2) sottolineano alcune condizioni che ne rendono possibile l'osservanza. Assumere su di sé, *sostenere e portare* ciò che pesa, implica la consapevolezza empatica intorno alla sofferenza umana e questo non solo *per sentito dire*, ma

---

<sup>244</sup> *Ivi*, I,16,2

anche per esperienza personale. Più che le sofferenze fisiche e materiali pesano e appaiono, a volte insopportabili, i propri e gli altrui limiti, la mancante libertà, l'esperienza della carenza di amore, realtà tutte umilianti e pertanto svalorizzanti.

### 3.2 *Il fattore terapeutico della carità cristiana*

S. Paolo, nella lettera ai Galati aveva illustrato le condizioni della libertà e della carità, secondo la legge di Cristo, elencando i frutti di una *vita secondo lo spirito* (cf. Gal. 5, 22-23). Questa vita piena di serenità, gioia, pace, di pazienza, bontà e dolcezza si oppone ai tormenti di una *vita secondo la carne*, i cui frutti sono invece la dissolutezza, l'idolatria, le inimicizie con le sue gelosie e invidie, le ire, le risse e le discordie (Cf. Gal 5, 19-21).

Mi sembra quanto mai attuale riproporre la riflessione su questi principi della vita secondo lo spirito, in una società, come è quella contemporanea, in cui molte sofferenze e disagi derivano da un diffuso spirito di aggressività e contestazione litigiosa, di irritazione e critica, indice e causa di un malessere dei singoli e delle comunità politiche e lavorative, familiari, e persino ecclesiali e religiose. E' interessante sottolineare come i comandamenti e le esortazioni religiose contengono in fondo dei principi psicologici e terapeutici, che, compresi e seguiti, possono risanare l'uomo e le società dal di dentro. Infatti, l'impegno socio-psicologico e religioso deve cominciare *dall'interno* e, per diventare efficace sui singoli e sulle comunità, deve cercare di rompere il cerchio vizioso che può instaurarsi a partire da una situazione negativa che, se è sottolineata, finisce per prevalere e tende a incatenare e paralizzare le energie positive. La persona, dominata dalle sue ferite e debolezze, pretende per sé ciò che non è capace

di dare agli altri e tende a ripetere la svalorizzazione di sé in ulteriori sconfitte ed esperienze negative, se non viene aiutata a mobilitare le sue risorse, a valorizzare e far prevalere sui limiti tutta la ricchezza della propria personalità.

La fede cristiana, vissuta fino in fondo, è particolarmente difficile e, a volte richiede l'eroismo, appunto perché implica l'impegno di tutte le forze della natura e della grazia, nell'identificazione con Cristo e nell'assunzione della responsabilità personale. L'autonomia della personalità, la libertà interiore e la valorizzazione piena di sé, sono pertanto fattori indispensabili per tendere al bene, in piena indipendenza dal modo d'essere e di agire degli altri e dall'ambiente che ci circonda, per superare i condizionamenti socioculturali e psicologici e *resistere al male*, diventare *capaci di perdono*, *vincere il male con il bene* e rendersi capaci di *amare anche i nemici*.

Nel discorso della montagna (Mt 5, 21-48) Gesù illustra il fatto che non basta astenersi dal male esternamente (non uccidere) o compiere atti di bene e di culto (offrire dei doni all'altare). Ciò che conta è curare l'interiorità, da cui dipende poi anche il nostro benessere. Infatti, chi va in collera contro il fratello e lo insulta, è dominato dal negativo e ne soffre le conseguenze dentro di sé. Il *giudice* che *condanna*, siamo noi stessi e il *fuoco della geenna* brucia nel nostro interno. La fissazione al *male* (di cui ci siamo sentiti oggetto, a torto o a ragione) ha l'effetto di un boomerang, che torna su noi stessi. Il nostro interno diventa una prigione da cui è difficile evadere: pensieri, sentimenti di odio, di ribellione e rappresentazioni negative che si accumulano dentro di noi e che vengono coltivati più o meno consciamente, possono produrre malattie psichiche e psico-somatiche e causare disturbi relazionali più o meno rilevanti.

La psicologia ci insegna come in realtà l'odio è una forza altrettanto tenace quanto l'amore, per cui lega la vitt-

ma al suo aggressore, ma in uno stato di dipendenza negativa. Il doppio legame che si crea nella vittima, ingiustamente trattata dal proprio genitore, o *fratello*, il legame di amore e di odio, è difficile a districarsi, in quanto quest'ultimo si ritorce sul soggetto stesso. Più intense sono le attese di amore, più forti saranno la delusione e i sentimenti di odio e di vendetta di colui/colei che si sente ferito affettivamente o distrutto dall'altro. La vittima vive l'aggressione, interiorizzandola, come se all'aggressore fosse dato effettivamente il potere di distruggerla e di ridurla ad *oggetto*. Per questo possiamo dire che l'odio e l'immaginazione vendicativa tradiscono l'*identificazione con l'aggressore*. Il soggetto, roso dal risentimento per l'umiliazione subita, continua a ripetere dentro di sé le parole e gli atti che l'hanno ferito e spesso li infligge ancora a se stesso compulsivamente. La ribellione contro l'ingiustizia subita e contro il suo autore ne rinforza la memoria e, riaprendo continuamente la ferita, lo tiene prigioniero di se stesso, sviluppando nella persona in questione un profondo odio verso se stesso, che si esprime spesso anche nell'autopunizione più o meno aggressiva. La carente autostima e la colpevolezza intrapsichica non permettono l'apertura all'altro.

In questo senso comprendiamo che l'amore per se stessi è un *presupposto* per l'amore verso il prossimo, e che il perdono e la riconciliazione diventano possibili solo mediante un processo di *disidentificazione* che produce la differenziazione progressiva tra sé e l'altro, in cui la persona impara a riconoscere le proprie attese, i propri desideri e sentimenti e le possibilità dell'altro di soddisfarli. Riconoscendo meglio la realtà dell'altro, anche nel suo limite, la persona ridimensiona le proprie attese nei suoi confronti e, contemporaneamente, esplora le proprie capacità di autonomia e di rapporto gratuito. Mi piace sottolineare che la parola *riconciliazione* in tedesco suona *Versöhnung*

(Sohn = figlio). Tale parola sembra esprimere bene che la riconciliazione implica sempre una specie di rapporto che rassomiglia a una *nuova figliolanza*. Il figlio adulto, infatti, che ritrova se stesso nella propria autonomia e identità, realizza un rapporto di considerazione e stima dell'altro come altro, ma da cui ormai non dipende più per la realizzazione o valutazione della propria personalità. Rinunciando alle proprie attese, per quanto legittime, e alle pretese egocentriche verso l'altro, la persona arriva ad accettarlo così come è e non come lo vorrebbe, o come egli dovrebbe essere. Questo atteggiamento lo costringe a volgere uno sguardo critico su se stesso per superare, a livello conscio, gli atteggiamenti identificatori per cui si è fatto *vittima e complice* e, per valorizzare maggiormente le proprie potenzialità, aprirsi all'altro così come è, diventando a volte in qualche modo *padre e madre* per il proprio genitore o il proprio simile.

Questo processo illustra bene il *circolo vizioso* che può stabilirsi «se uno ha qualche cosa contro di te» e che occorre rompere, perché tu possa riscattare la propria autonomia. E' interessante notare che in tedesco *circolo vizioso* si dice *Teufelskreis*, che significa: *circolo del diavolo*, illustrante così lo spirito *diabolico*, di un legame che confonde, divide e crea discordia senza fine. Per rompere questo circolo vizioso bisogna riuscire a mettersi sulla lunghezza d'onda dell'emittente, per recepire la sua comunicazione ed entrare in contatto sereno con lui.

E' pure interessante sottolineare che l'assoluzione (*absolvere*), che noi chiediamo a Dio per i nostri peccati, non può realizzarsi senza che noi prima ci siamo staccati dalla dipendenza negativa dell'altro o che abbiamo *sciolti* nel nostro interno i nodi conflittuali, attraverso il perdono e la purificazione nel rinnovamento dei nostri pensieri e sentimenti positivi.

Si comprende in questo senso che l'espressione, in apparenza paradossale: «non resistere al malvagio» (Mt 5,39),

non significa certo lasciarsi fare tutto ciò che l'altro vuole; assecondare la violenza che ci vuole arrecare, sarebbe infatti dannosa non solo a noi, ma anche a lui. Si tratta invece di sostituire le nostre immagini di dissidio interno, i nostri atteggiamenti contro il *nemico*, con delle strategie tali che fanno del nemico un *avversario* con cui misurarci e che cerchiamo di *vincere*. Non sarebbe saggio *prenderlo di petto*, secondo il principio dell'«occhio per occhio, dente per dente» (Mt 5,38), per cui Gesù avverte: «chi di spada ferisce di spada perisce» (Mt 16,52), giacché, si sa, che violenza genera violenza e ristabilisce il circolo vizioso.

Occorre invece trattare l'avversario in modo tale da dimostrargli che noi non ci lasciamo dominare dentro, occorre *bene-dire*, sì da sorprenderlo, strappando così anche lui dal suo pensare e agire abitualmente negativo ed entrare con lui in una comunicazione costruttiva.

Si vede qui chiaramente che *amare i nostri nemici* non è inteso come un dovere di *sentire* simpatia verso l'altro, attrattiva (*eros*) o desiderio di vicinanza; si tratta invece di applicare al rapporto con lui il principio dell'*agape*, che è *benevolenza*, stima, capacità di non lasciarsi vincere dal male, ma di vincere il male con il bene; che vuole e opera il bene dell'altro, senza distinzione di persona. Così infatti fa Dio, il quale «fa sorgere il suo sole sopra i buoni e sopra i cattivi e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (Mt 5,45).

Questa benevolenza si dimostra in vari modi. Innanzitutto con il *pregare* «per coloro che ci perseguitano e ci calunniano» (Mt 5,44), perché nella preghiera il cuore si orienta verso il bene e cambia i sentimenti, i modi interni di reagire e quindi anche, gli atteggiamenti, e le azioni esterne.

In secondo luogo la benevolenza si esprime nel fare il bene a coloro che ci odiano. «Se il tuo nemico ha fame,

dagli da mangiare; se ha sete, dagli da bere; facendo così accumulerai carboni di fuoco sulla testa di lui» (Rom 12,20). Per comprendere questo consiglio, occorre cogliere il significato della metafora. Il capo è sede della consapevolezza e conoscenza, il fuoco *illumina e fa sciogliere* il ghiaccio dell'odio; l'altro acquista *insight*, cioè *comprende*, e i suoi sentimenti negativi nei nostri riguardi si attenuano fino a scomparire.

Potremmo continuare a lungo ancora l'esemplificazione dei passi significativi, di cui la Sacra Scrittura è piena, per dimostrare che la religione tocca l'uomo *in radice* nel senso che il suo rapporto con Dio si sviluppa sulla base delle esperienze umane, fiorisce soprattutto sotto l'influsso dell'amore, mediato da relazioni interpersonali improntate a benevolenza. Si è visto inoltre che la religione è terapeutica in quanto mira a trasformare le disposizioni psichiche dell'uomo, il suo interno. La persona, sotto l'influsso della Parola di Dio e del suo Spirito acquista quella libertà e autonomia che la rendono capace di operare il bene, che, a sua volta, la realizza. Il *circolo vizioso* del negativo, cede il posto al *circolo benefico* della carità.

Don Bosco aveva assimilato dalla madre un atteggiamento di fede attiva che sosteneva in lui l'aspirazione profonda di orientare tutta la vita a Dio, per stare sempre alla Sua presenza. La famosa espressione «Dio ti vede!», ereditata dalla madre e che Don Bosco valorizzò per infondere nei ragazzi la sicurezza di essere avvolti costantemente dallo sguardo amorevole di un Padre, mi sembra interessante dal punto vista psicologico. Infatti, il ragazzo potrà servirsi della metafora dello *sguardo di Dio* e percepire la sua efficacia vitale, se potrà ricollegarla a una esperienza primaria positiva: il ricordo dello sguardo di un genitore o di un educatore amorevole che, chinato su di lui gli rispecchia la propria compiacenza e fiducia. Nello stesso modo tale metafora sostiene pure l'aspirazione re-

ligiosa in prospettiva escatologica: la speranza della visione beatifica, il poter vedere Dio «faccia a faccia» (1 Cor. 13,12).

Conoscendo i bisogni del ragazzo, nei quali prevale soprattutto quello di sperimentare l'amore per poter imparare ad amare, Don Bosco richiede ai Salesiani, suoi figli, alle Figlie di Maria Ausiatrice e a tutti membri della famiglia salesiana di formarsi una personalità capace di un amore veramente cristiano, cioè autentico, disinteressato e sereno. Egli sa, per esperienza, che la sapienza e l'esemplarità di un insegnante o di un sacerdote da soli non bastano per aprire il cuore di un giovane a un rapporto personale con Dio.

Con l'intuito psicologico che gli è proprio, Don Bosco coglie infatti il legame esistente tra le difficoltà di carattere e i comportamenti, come per esempio l'irrequietezza del ragazzo, l'aggressiva asprezza e scontrosità, l'instabilità e la mancante *pace del cuore*, che derivano spesso da una bassa stima che egli ha di se stesso, da scoraggiamenti, da rapporti problematici con adulti e compagni e/o da un senso di colpevolezza, anche in ambito religioso.

Per questo Don Bosco vuole educatori totalmente donati a Dio e alla missione educativa. Essi, competenti a livello professionale, dal cuore buono e nobile, rivelano, con l'esemplarità della vita e il modo d'essere equilibrato, quel dominio sereno e autorevole di sé e delle situazioni, alla cui presenza i giovani si sentano sicuri per potersi aprire alla verità e alla vita ed espandersi in fiducia. In un clima di familiarità e di amorevolezza ognuno può essere se stesso e godere di uno scambio fecondo nel dialogo aperto, mentre si sente stimato, attraverso la valorizzazione e l'esigenza forte, ma ragionevole, che lo stimola nell'impegno per il bene e lo rende partecipe della responsabilità comune. Lo sguardo dell'educatore che sostiene e incoraggia, viene interiorizzato per un impegno

di maturazione personale e di crescente assunzione della responsabilità verso la società e la cura dei propri simili.

L'educatore, soprattutto se consacrato a Dio e sacerdote, svolge il ministero della *riconciliazione*, infondendo, a coloro che gli si avvicinano, il coraggio per non soccombere alle difficoltà che la lotta contro le avversità interne ed esterne della vita comporta. Mediando la grazia di Dio, egli illumina le menti, fortifica i cuori e si fa sostegno prudente ed amabile di chi si è incamminato sui sentieri ardui, ma via via sempre più luminosi e gratificanti della conquista di sé e della carità cristiana.

# La donna nel mondo antico: il topos della “donna virile”

Renato Uglione  
*Università Lumsa, Roma*  
*Liceo Salesiano Valsalice, Torino*

“Ripercorrere la storia delle donne nell’antichità greca e romana non è semplice curiosità erudita. I radicali mutamenti intervenuti nelle condizioni della vita femminile, il riconoscimento della piena capacità delle donne di essere titolari di diritti soggettivi e di esercitarli, la conquista della parità formale con gli uomini, non hanno ancora interamente cancellato il retaggio di una plurimillenaria ideologia discriminatoria, di cui solo la storia può aiutare a comprendere le matrici e a individuare le cause”: con queste parole Eva Cantarella, nota studiosa della condizione femminile nell’antichità classica, apre il suo più fortunato lavoro sull’argomento, *L’ambiguo malanno* (Roma 1985, II ed., p.15). Queste parole ispirano e spiegano anche questo intervento, per forza di cose assai breve e incompleto, limitato com’è a pochi assaggi ed esclusivamente in ambito letterario (con tutti i rischi che un simile tentativo di sintesi – data l’estrema vastità e complessità della materia – comporta: unilateralità, incompletezza, generalizzazioni...). Tuttavia, pur con queste

inevitabili pecche, esso non mancherà di offrire – almeno ce lo auguriamo! – qualche utile spunto, per quanto modestissimo, alla riflessione e all’indagine sulle matrici “antiche” di quella “ideologia discriminatoria” di cui per tantissimo tempo è stata vittima la donna occidentale.

Il pregiudizio antifemminile è – com’è noto – una costante della cultura “maschilista” greco-romana e, per molti versi, cristiana antica: non di rado percorsa da pulsioni misogine e misogame di impressionante virulenza: da Esiodo a Semonide, da Euripide ad Aristofane, da Giovenale fino a non pochi Padri della Chiesa. Questa astiosa polemica maschilista verso l’altro sesso, fatta di pregiudizi e di luoghi comuni, può talora conoscere una qualche edulcorazione dovuta alla naturale evoluzione della cultura e al progressivo affinarsi della sensibilità, e tuttavia riaffiora di continuo, magari sotto il paternalistico riconoscimento del ruolo – pur sempre subordinato a quello dell’uomo – di moglie e madre esemplare. Ma anche quando non è bersaglio di una misoginia pervicace ed esplicita, la donna nella letteratura antica si riduce sovente a immagine in cui si riflettono le emozioni, le sensazioni, le paure, gli atteggiamenti mentali di un universo che è, comunque, quello maschile: solo la rinuncia alle prerogative femminili rende possibile alla donna – almeno sul piano astratto della letteratura – il raggiungimento di uno statuto di parità.

E’ proprio in quest’ultima direzione che il presente lavoro intende muoversi: rinunciando a priori ad un’operazione di catalogazione delle più eclatanti manifestazioni misogine di cui è costellata la letteratura antica, esso si soffermerà, piuttosto, su alcuni “casi letterari” particolarmente significativi, contrassegnati dalla presenza vitale del *topos* della donna virile (*mulier virilis*): della donna, cioè, che si spoglia della propria femminilità per assumere connotazioni maschili ed acquisire così una sorta di equiparazione con l’altro sesso.

Nella letteratura greca il caso senza dubbio più interessante ci è offerto da certe eroine tragiche il cui coraggio e la cui determinazione vengono misurati e connotati, anche dal punto di vista lessicale, con termini che hanno nell'uomo (maschio) e nel suo modo di essere il modello di riferimento. E' il caso della Clitennestra dell'*Agamennone* di Eschilo, dell'Antigone dell'omonima tragedia di Sofocle, della Medea di Euripide.

L'*Agamennone* si annuncia fin dal principio sotto il segno di un'ambigua confusione dei sessi. La prima connotazione di Clitennestra è, infatti, quella della virilità: "Così comanda di una donna il cuore impaziente di virili propositi (*andròboulon*)" (v.10 s.). La donna non femminile che usurpa le funzioni del maschio, domina tutta la tragedia: Clitennestra governa la città in assenza di Agamennone, e la governa non diversamente da un uomo, con la forza e l'intelligenza. Consideriamo anche il rapporto tra Clitennestra ed Egisto: l'amante-complice è il necessario complemento di questa confusione delle funzioni sessuali. Ma, a ben vedere, egli ha piuttosto la funzione di padero che di amante: si potrebbe dire di concubino della regina: conquistato, non conquistatore. La passività di Egisto è ripetutamente sottolineata insieme col tratto che più di ogni altro lo fa assomigliare ad una femmina: l'aver disertato ogni impresa eroica, l'essere rimasto a casa: "acquattato dentro la casa" (*oikouròs*) è la marca distintiva di Egisto (vv.1225 e 1626), e anche "leone imbellè" (*léon ànalkis*: v.1224) e "donna" (*gyné*). La relazione tra Clitennestra ed Egisto appare dunque capovolta. Ma anche quella tra Clitennestra ed Agamennone: nel momento *clou* della tragedia è l'uomo ad essere ucciso dalla donna (*thélys àrsenos phoneùs*: "femmina uomo uccide!" - v.1231 - è il grido di raccapriccio sfuggito a Cassandra durante il suo delirio profetico), il marito dalla sposa, e ucciso col ferro (tipica arma maschile, non col

veleno, arma femminile!): questa doppia trasgressione è il punto supremo di una *climax* di estraniamento di Clitennestra dal proprio sesso, di usurpazione delle prerogative del maschio.

La rappresentazione della donna mascolina è sviluppata in pieno nell'*Antigone* di Sofocle. Il dramma si apre coi lamenti delle figlie di Edipo per il disumano decreto emanato da Creonte: il loro fratello Polinice è morto, ma Creonte ha proibito che il cadavere venga seppellito per punirlo del tradimento nei confronti della patria. Invano Antigone cerca di convincere la sorella a violare con lei l'editto e a compiere il pietoso ufficio dovuto a un fratello: "No – risponde Ismene – dobbiamo ricordarci che siamo (*éphymen*: per natura!) donne, / incapaci di tenere testa a degli uomini, / e poi che siamo governate dai più forti / e quindi è nostro dovere obbedire a questi ordini" (vv.61-64). Antigone decide allora di sfidare da sola la collera del sovrano: sorpresa e costretta a confessare, è condannata a morte da Creonte, che così giustifica questa decisione estrema: "Io non sono un uomo, lo sarò costei (*egò mèn ouk anér, haùte d'anér*) / se riuscirà a conseguire questo successo senza essere punita" (vv.484 s.). Agli occhi di Creonte, Antigone, avendo osato farsi beffe dei suoi ordini, si è, di fatto, comportata da uomo (poiché una vera donna sarebbe stata incapace per sua natura di disobbedire): con la condanna a morte Creonte ristabilisce le gerarchie "naturali" compromesse dal gesto "virile" di Antigone, che vogliono gli uomini nati per comandare, le donne per obbedire. (Creonte rappresenta il tipico maschio dispotico, afflitto da pregiudizi patriarcali, costantemente ossessionato dal timore di venire sopraffatto da una donna: vale a dire, dalla prospettiva, per lui inconcepibile, di un ribaltamento dei ruoli codificati dalla natura: cf., per es., i vv.524 s.: "E allora se vuoi amare, scendi sotto terra e ama / i morti. Io, finché vivo, non prenderò ordini

da una donna [*emoû dè zôntos ouk àrxei gyné*]” e i vv.677-680: “Perciò bisogna sostenere le disposizioni dell’autorità / e a nessun costo lasciarsi vincere da una donna. / E’ pur sempre preferibile soccombere ad un uomo, se è necessario: / almeno nessuno dirà che siamo più deboli di una donna”).

Venendo ora alla *Medea* di Euripide, non intendo certo inoltrarmi nel ginepraio delle numerose ipotesi ermeneutiche di questa conturbante figura femminile del teatro euripideo che, gravemente offesa dallo sposo, non esita, per vendicarsi, a uccidere i propri figli. Mi limito a sottolineare un aspetto molto importante ai fini del nostro discorso, stranamente quasi mai evidenziato dalla critica. Il pubblico di tutti i tempi è rimasto turbato, sbigottito di fronte alla vicenda della protagonista di questa tragedia che giunge a concepire la vendetta più tremenda che una madre possa concepire: uccidere i propri figli per punire lo sposo. Essa è stata – è vero – oltraggiata, anzi ha ricevuto l’oltraggio maggiore per una donna, perché il suo sposo, Giasone – l’uomo che essa ha aiutato a impadronirsi del vello d’oro e per cui ha ucciso il suo stesso fratello e ha abbandonato la patria e la famiglia – ora l’ha abbandonata per sposare un’altra donna. Dunque Giasone dev’essere punito, duramente punito: deve essere colpito in ciò che ha di più caro: i figli (mettiamoci nella prospettiva dell’uomo greco, per il quale l’*apaidia* costituisce la disgrazia più grande che possa capitare ad un uomo). E qual è il motivo che Medea adduce per giustificare una così tremenda vendetta?: “perché – dice (v.797) – non è sopportabile e s s e r e d e r i s i dai propri nemici” (*ou gàr gelâsthai tletòn ex echthrôn*). E’ – come si vede – la prospettiva non di una donna ma di un eroe, di un eroe omerico, per il quale perdere l’onore (la *timé*, il *kléos*) significa diventare oggetto di riso per i propri nemici. E’ la stessa prospettiva dell’Aiace sofocleo, che nel famoso monologo

che prepara la decisione del suicidio, unico rimedio al disonore di cui si è ricoperto, adduce lo stesso motivo di Medea per giustificare il suo gesto estremo: “e intanto r i d o n o di me i miei nemici, salvi contro la mia volontà” (v.454 s.). Questo *topos*, tipicamente “omerico”, dei nemici che, avendo disonorato l’eroe, non possono – non debbono! – rimanere impuniti si può dire rappresenti il Leitmotiv delle due *rheseis* di Medea che preludono alla decisione estrema dell’uccisione dei figli. La prima, ad es., si apre e si chiude in una sorta di *Ringkomposition* proprio con questo motivo:

“O Zeus, giustizia di Zeus, luce del Sole, / ora gloriosamente trionferò sui miei nemici, / la strada l’ho già imboccata: / ora c’è davvero speranza che i miei nemici p a g h i n o (*echthroùs toùs emoùs tèisein dīken*)” (vv.764-767).

“Nessuno mi creda una donnetta da poco, fragile, / remissiva: è tutto il contrario! / Sono i m p l a c a b i l e contro i nemici (*bareian echthrois*) e benigna con gli amici. / La vita di chi si comporta così è destinata a grande fama e gloria (*eukleéstatos*: da *kléos*, parola-chiave del codice di comportamento degli eroi omerici)” (vv.807-810).

Nel secondo monologo Medea conosce un momento di incertezza e di smarrimento di fronte all’enormità della sua decisione, subito superato al pensiero che la rinuncia alla vendetta equivarrebbe alla totale impunità dei suoi nemici, di Giasone:

“Che cosa devo fare? Mi perdo di coraggio, / amiche, quando vedo il volto sereno dei miei figli. / No, non me la sento: all’inferno le decisioni / di

prima. Porterò via con me i bambini. / Per straziare il padre con le sventure dei suoi figli, / devo proprio raddoppiare la mia sofferenza? / No davvero. All'inferno le mie decisioni. / Ma cosa mi succede? Voglio diventare lo z i m b e l l o di tutti / lasciando i m p u n i t i i miei nemici? (*echthroùs metheïsa toùs emoùs azemiùs;*)" (vv.1042-1050).

Passando dalla letteratura greca a quella latina possiamo osservare come quest'ultima, pur essendo anch'essa tributaria molto spesso della tradizione misogina antica, in alcuni casi lascia, tuttavia, trasparire attraverso lo specchio di una "realtà rovesciata" la graduale affermazione della donna romana rispetto a quella greca.

Si prenda, ad es., Plauto, il grande commediografo del teatro latino delle origini. Nonostante la massiccia presenza nelle sue commedie di luoghi comuni misogini, Plauto dimostra spesso stima e simpatia per i personaggi femminili, libero com'è da quell'arcigno e astioso moralismo che sarà proprio di altri poeti latini. La donna plautina condivide le qualità tipiche del servo (figura maschile, si noti): la *malitia*, cioè l'astuzia, l'intelligenza scaltra e spregiudicata, (che è poi l'unico mezzo a cui può ricorrere chi si trova in una condizione d'invincibile inferiorità per cercare di difendersi dall'oppressione). Le donne plautine riescono sovente a governare con la loro intelligenza le vicende nelle quali sono coinvolte e dalle quali escono vittoriose, spesso contro gli uomini, a volte trionfanti su di loro. Plauto mette in scena il disordine e mischia le carte della differenza tra i sessi: rappresenta, infatti, il conflitto uomo-donna risolvendolo a spese dell'uomo, scardinando in tal modo i principi fondanti dell'*infirmitas sexus* e sconvolgendo le gerarchie: le figlie hanno la meglio sui padri, le mogli sui mariti, le *meretrices*

sugli amanti. Queste donne riescono a prendersi brillanti rivincite sugli uomini e ad affermare la loro supremazia non solo attraverso la seduzione maliosa propria delle cortigiane, ma anche attraverso la furbizia con cui, ad es., le mogli dei vecchi *libidinosi* sanno punire e mortificare i mariti fedifraghi. E' il caso della commedia *Casina*. La ragazza che dà il titolo alla commedia è una trovatella dei cui favori vorrebbero godere sia un vecchio sia il figlio di lui. Il vecchio tenta di farla sposare dal proprio fattore, che dovrebbe poi mettergliela a disposizione; ma la moglie, aiutata da un'amica, organizza una grottesca messa in scena facendo travestire da sposina un giovane scudiero nerboruto. Nella prima notte di nozze, in una scena comicissima, la "fanciulla" (chiamiamola così!) rivela ben presto attitudini e caratteristiche morfologiche che contrastano bruscamente con le attese del vecchio spasimante, il quale, richiamato alla realtà anche da una solenne bastonatura, fugge a precipizio, beffato e scornato dalle due donne. Al pari del servo, queste donne plautine appaiono *doctae* e *callidae*, vincono non in grazia del loro fascino femminile ma di una congeniale duttilità mentale. Come con il servo il poeta finirà con l'identificarsi nello *Pseudolus*, dal momento che il poeta crea le commedie come il servo inventa *ex nihilo* gli intrighi e gli imbrogli (cf. il monologo "metateatrale" di Pseudolo ai vv.394-414), così nella *Casina* il poeta s'anniderà tra le donne artefici di questa spregiudicata *fallacia*: nel momento in cui assistono alla felice esecuzione del loro piano, esse se ne escano in questo trionfale grido di vittoria: "nessun poeta ha mai creato un intrigo più astuto di questo abilmente architettato da noi: *nec fallaciam astutiores ullus fecit / poeta atque ut haec est fabre facta a nobis* (Cas.860 s.: in questi due versi – commenta giustamente il Chiarini – è concentrato "il repertorio quasi completo dei termini designanti l'inganno 'creativo' in Plauto: solo che di solito sono

in bocca a un *servus callidus*, non certo, come qui, ad una *matrona*": comm. a Plaut., *Casina*, Roma 1998, p.200). Poeta e donne s'incontrano dunque sul piano demiurgico dell'invenzione intelligente, che permette al primo di portare avanti una commedia e alle seconde di concludere una beffa ai danni dei mariti.

Un altro caso molto interessante è rappresentato dalla Didone virgiliana. Nella tragedia di Didone – è stato giustamente rilevato (Heinze, Paratore, La Penna) – la sua condizione di regina è componente essenziale. La passione la spinge ad abdicare alla dignità e ai doveri di sovrana: dapprima sospende i lavori di costruzione della città; poi si umilia, mandando la sorella Anna a supplicare (*supplex*) *hostem superbum*. Ma, gradatamente, mentre prende coscienza dell'esito negativo della vicenda, ella riguadagna quella dignità: in un primo momento esclude di poter seguire da sola Enea e i Troiani, abbandonando il suo popolo, quindi si rifiuta di partire da Cartagine portando con sé tutti i suoi. La dignità regale è riacquistata del tutto nelle *arai* (vv.590-629), che si concludono con l'augurio che da Cartagine nasca un giorno un vendicatore che apporti sterminio ai discendenti di Enea; ma soprattutto nelle ultime, nobilissime parole che ella pronuncia prima di darsi la morte: *Vixi et quem dederat cursum Fortuna peregi / et nunc magna mei sub terras ibit imago. / Urbem praeclaram statui, mea moenia vidi, / ulta virum, poenas inimico a fratre recepi; / felix, heu nimium felix, si litora tantum / numquam Dardaniae tetigissent nostra carinae* ("Ho vissuto e percorso la via che aveva assegnato la sorte, e ora la mia ombra gloriosa andrà sotto terra. Ho fondato una splendida città, ho veduto mura da me costruite, vendicato lo sposo, punito il fratello nemico; felice, troppo felice, se solo le navi dardanie non avessero mai toccato le nostre rive!" : trad.L.Canali). Si può dire che Didone diventa grande quando assume, o meglio rias-

sume, le prerogative eroiche che la differenziano dalle donne comuni, e la rendono simile ad un uomo dotato di grande coraggio. Ella è fondatrice di città – caso veramente eccezionale nel mondo classico -, guida del suo popolo, nemica del fratello, vendicatrice dell’uccisione dello sposo. Nella grave crisi di dolore che culminerà nel suicidio, Didone è descritta nelle condizioni che caratterizzano analoghe crisi di personaggi maschili: la s o l i t u d i n e che accentua la disperazione ci richiama al *solus* di Coridone (*Ecl.* 2,4), al *sola sub rupe iacentem* di Cornelio Gallo (*Ecl.* 10,14), al *solo in litore* e al *solus* di Orfeo (*Georg.* IV 465 e 517. Con un’efficacissima intuizione poetica e psicologica, Virgilio immagina che anche in sogno Didone sia oppressa dall’idea della solitudine e dell’abbandono: *semperque relinqui / sola sibi, semper longam incomitata videtur / ire viam et Tyrios deserta quaerere terra*: “e sempre le pare di essere lasciata sola, di percorrere priva di compagni una lunga via e di cercare i Tirii in una terra deserta”: *Aen.* IV 466-468).

Concludiamo la nostra panoramica con un accenno alla letteratura cristiana antica. Mi limiterò anche qui al puro ambito letterario per rimarcare la persistenza e la fortuna pure nella letteratura cristiana delle origini di un *topos* letterario come quello della “donna virile” che abbiamo trovato operante e vitale nella letteratura classica. Anche in ambito cristiano, almeno sul piano astratto della letteratura, si ha sovente l’impressione che soltanto la rinuncia alle prerogative femminili renda possibile alla donna il raggiungimento di uno statuto di parità con l’uomo.

Il tema della “donna virile” trova la sua massima espressione nella letteratura cristiana di carattere martirologico e ascetico, e in particolare nelle figure della martire e della vedova.

La martire, donna virile per eccellenza, riesce a superare, grazie alla forza della fede e all’identificazione con

Cristo, la debolezza “naturale” propria del suo sesso. Nella confessione di fede dinanzi all'autorità statale (maschile!) la martire esprime la coscienza della propria libertà di scelta, ponendosi non di rado in contrasto con il padre e il fratello, e rinunciando, sia pure con dolore, agli affetti familiari. La donna martire, inoltre, assume, non diversamente dall'uomo, una funzione profetica, magisteriale e disciplinare nel periodo intercorrente tra il processo e la morte: ella trasmette messaggi di fede ai fratelli che restano in vita e partecipa al dibattito su importanti questioni ecclesiali, come il perdono e la scomunica per gli apostati. Dunque l'esperienza del martirio porta la donna ad uscire dagli schemi tradizionali per assumere atteggiamenti e ruoli nuovi e diversi. Fin dall'inizio ricorre con insistenza nelle fonti letterarie, da parte di pagani e di cristiani, la constatazione che, non solo uomini, ma anche donne hanno affrontato il martirio (cf. *Plin.Ep.* X 96,9; *Tert. Ad Scap.* 5,2; *Ad mart.* 4,3; *Min.Fel.* 37,5; *Clem.Al. Strom.* IV 8,58,2; *Cypr. Epp.* 6,3,1; 76,6,2; *Eus. Hist.Eccl.* VI 41,18; VIII 12 tit.; *Lact. Div.Inst.* V 13,12) e si ripete che in tali circostanze le donne hanno vinto la debolezza insita nel loro sesso, hanno dato prova di coraggio “virile”, si sono dimostrate pari agli uomini, se non addirittura superiori (cf. *Clem.Rom. 1 Cor.* 6,2; *Orig. Hom.Iud.* 9,1; *Cypr. De hab.virg.* 6; *De laps.* 2; *Ep.* 6,3,1; *Eus. Hist. Eccl.* VIII 14,14; *Mart.Pal.* 8,5; *Lact. Div.Inst.* V 13,14). Nella lettera delle comunità di Lione e di Vienne si parla del martirio di una donna, Blandina: la corporatura minuta, la mancanza di bellezza, la condizione umile di questa donna diventano, in consonanza con la concezione paolina (*1 Cor.* 1, 27-28; *2 Cor.* 13,3), la prova che Dio sceglie ciò che è debole e disprezzabile agli occhi della gente per mostrare la sua potenza (1, 17. 42). Grazie all'amore di Dio e all'assimilazione nel martirio a quel “grande e invincibile atleta che è Cristo” (1,42), essa stessa si comporta come

“un nobile atleta” (1,19). Gli autori della lettera notano che anche esteriormente questa figura minuta di donna appesa a un palo con le braccia tese a forma di croce richiamava agli occhi dei compagni Cristo crocifisso (1, 41). Una donna immagine visibile di Cristo! Forse non molto diverso è il senso della famosa e discussa visione che Perpetua riceve in carcere e in cui ella si vede – mentre si prepara nell’anfiteatro alla lotta con un orrendo egizio – spogliata e trasformata in maschio (*Pass.Perp.* 10, 7: *et expoliata sum et facta sum masculus*). Forse nelle sue intenzioni più profonde – come ipotizzano E.Corsini e Cl.Mazzucco – Perpetua vuole alludere alla condizione di perfezione spirituale che essa sente di avere ormai raggiunto e che secondo Paolo (*Eph.* 4,13) è quella dell’ “uomo perfetto”: dell’*anér*, appunto, e non genericamente dell’*ánthropos*: condizione resa possibile dall’età della pienezza di Cristo. Essa si spoglia, paolinamente, dell’uomo vecchio e diventando maschio riveste l’uomo nuovo (*Eph.* 4, 22.24) che è Cristo (*Rom.* 13,14; *Gal.* 3,27).

Ugualmente interessante è la figura della vedova cristiana. Essa svolge un ruolo attivo nella società, che contribuisce a cristianizzare. Salutata, in genere, come provvidenziale la morte del marito (anche se buono), ella attinge con la vedovanza una vera e propria emancipazione che le permette di educare autonomamente i figli, di viaggiare, di coltivare i suoi interessi culturali, di amministrare il suo patrimonio utilizzandolo per opere di bene, per la costruzione di chiese e la fondazione di monasteri. Sul piano religioso ella recupera attraverso la continenza vedovile la condizione verginale perduta con il matrimonio, talora subito. Rifiutando le seconde nozze e tutto ciò che esse comportano in termini di mortificante servizio all’uomo, la *vidua* può dedicarsi a tempo pieno al servizio di Dio e dei fratelli. Corrisponde perfettamente a questa tipologia di vedova cristiana la Paola aristocratica

romana di cui S.Girolamo tesse, alla morte, quel vero e proprio epitafio che è l'*epist.* 108. Paola, discendente della famiglia degli Scipioni Emiliani, alla morte del marito Giuliano Tossozio (379), abbracciò la vita ascetica e animò nel suo palazzo romano una comunità di vergini e di vedove. Paola aveva dato alla luce cinque figli: Blesilla, Paolina, Eustochio, Rufina e Tossozio. Avuto il figlio maschio desiderato dal marito, smise di generare. E quando il marito morì lo pianse fin quasi a morirne ella stessa, ma poi si consacrò al servizio del Signore con tale impegno da dare l'impressione di averne desiderato la morte: *postquam vir mortuus est, ita eum planxit ut prope ipsa moreretur, ita se convertit ad Domini servitutem ut mortem eius videretur optasse* (Hier. *Epist.* 108, 5). Questa luce di provvidenzialità, sotto cui la morte del coniuge si presenta alla vedova, è un tratto distintivo della vedovanza cristiana. Nel servizio al Signore Paola scopre che la morte del coniuge le ha offerto un'impresvita occasione di libertà e non intende lasciarsela sfuggire. Distribuì allora parte delle sue ricchezze ai poveri, attirandosi le critiche dei potenti parenti, e, avendo in uggia il suo elevato rango sociale, decise di abbandonare patria, averi e figli, per raggiungere in Palestina Girolamo, sua guida spirituale: *Descendit ad portum fratre, cognatis, affinibus et – quod his maius est – liberis prosequentibus. Iam carbasa tendebantur et remorum ductu navis in altum protrahebatur, parvus Toxotius supplices manus tendebat in litore, Rufina iam nubilis, ut suas expectaret nuptias, tacens fletibus obsecrabat, et tamen siccos oculos tendebat ad caelum pietatem in filios pietate in Deum superans. Nesciebat matrem, ut Christi probaret ancillam [...] Hoc contra iura naturae plena fides patiebatur, immo gaudens animus adpetebat et amorem filiorum maiore in Deum amore contemnens in sola Eustochio, quae et propositi et navigationis eius comes erat, adquiescebat* (*ibid.*). Alle manine tese di Tossozio sulla spiaggia e al

silenzio rotto dai singhiozzi di Rufina implorante la mamma di starle vicino fino al giorno delle nozze fa da contrasto la figura di Paola, che si staglia marmorea sulla nave con gli occhi senza lacrime rivolti al cielo. Eroina stoica più che cristiana, Paola reprime ogni commozione, vincendo l'amore di madre con l'amore più grande per Dio e, pur di mettersi alla prova come ancella di Cristo, mortifica in sé fino ad annullarlo ogni sentimento materno. In forza di una fede assoluta fa violenza alle stesse leggi della natura. Nel lungo elogio funebre nel quale viene descritto il viaggio di Paola fino a Betlemme (dove fondò un ospizio per i pellegrini, un monastero maschile e uno femminile in cui visse fino alla morte), Girolamo tratteggia i caratteri della vedova consacrata al Signore (che sono poi – a ben vedere – i tratti distintivi dei monaci e degli asceti di sesso maschile): fervore religioso, tenore di vita modesto, umiltà, resistenza alle fatiche e ai digiuni, moderazione nella direzione del monastero, prudenza nelle questioni teologiche, impegno nello studio della Scrittura.

Una conclusione che potremmo trarre alla fine di questa rapida carrellata – per forza di cose incompleta e insufficiente, limitata com'è a pochi assaggi – potrebbe essere questa: nel mondo antico, pagano e cristiano, la donna sembra riuscire ad affermarsi come soggetto libero ed autonomo solo quando esce dagli schemi familiari che la confinavano istituzionalmente e programmaticamente in una condizione d'irrimediabile subordinazione ed inferiorità. Anzi, in alcuni casi – come abbiamo visto – solo quando riesce a spogliarsi della sua femminilità per usurpare prerogative e connotazioni maschili.

# I frammenti di Seneca vittime di paradossi e stranezze

Dionigi Vottero  
*Università degli Studi di Torino*

L'impegno dell'editore di testi, quand'anche riscuota il plauso degli eruditi e sia coronato da successo presso il pubblico colto, risulta comunque gravato da indagini capillari e faticose, costellato da minuti e laboriosi riscontri, assillato da una bibliografia sempre più ipertrofica e inapprensibile. Misurandosi con i propri predecessori, lo studioso spesso ne segue proficuamente le orme, ne ammira la sagacia, attinge qua e là a veri e propri tesori di dottrina e di acribia. È naturalmente inevitabile che in qualche caso ne rimarchi anche le sviste, ne rilevi imprecisioni e ingenuità, dissenta garbatamente su singoli punti: la scienza – si sa – progredisce e si affina precisamente perché qualcuno dubita, critica risultati che parevano acquisiti, rimette in discussione ipotesi e teorie largamente condivise. In tale lavoro, passano per lo più inosservati gli aspetti ludicri della ricerca, quei rari istanti di divertimento, se non proprio di spasso, provocati dalle stranezze o dai paradossi o dagli svarioni di cui non è avara la storia della critica.

Studiando per alcuni anni i frammenti delle opere autentiche di Seneca (= S.), oggi perdute, in vista di un'edi-

zione commentata che è oggi ancora fresca di stampa<sup>245</sup>, ho avuto modo di raccogliere una messe abbastanza ricca di fraintendimenti e di confusioni di cui questi testi senecani, già così sfortunati e mutilati e tormentati, sono rimasti vittime. Ne offro in questa sede un saggio, che spero non dispiacerà né a quanti hanno conosciuto e ricordano il sorriso amabile e l'ironia sottile e signorile del nostro comune, compianto Maestro, né, più in generale, agli amici lettori, e non sarà considerato irriguardoso nei confronti di tutti quei valentuomini cui è accaduto, come ad Omero, di essere sorpresi a dormicchiare: mi dichiaro disposto fin d'ora a vedermici accomunato.

**I.** Nella nostra rassegna, il posto d'onore spetta sicuramente a Friedrich Haase (= H.), l'ultimo editore di tutto S. filosofo (impresa superiore – per la verità – alle forze di un solo uomo). La sua silloge di frammenti, raccozzata con una certa fretta, confessata fra le righe dallo stesso Autore<sup>246</sup>, ha tenuto saldamente il campo dal 1853, anno della sua prima comparsa, sino ad oggi, nonostante le aporie che già fin d'allora presentava<sup>247</sup>. Un grave inconveniente è costituito innanzitutto dalla numerazione unica e progressiva dei testi (da 1 a 128), non accompagnata da sigle, che ha inevitabilmente favorito l'indicazione, spesso impropria, di “frammenti” per tutti i numeri della raccolta. Un esempio fra tanti: il testo n° 40 è un giudizio

---

<sup>245</sup> D. Vottero, 1998. T = Testimonianze; F = Frammenti.

<sup>246</sup> F. mani d'età imperiale ordinati da A. Mazzarino (1955). Nei FG rHist, al n° 644, 1-3, leggiamo i testi relativi al *De situ et sacris Aegyptiorum* e al *De situ Indiae* (T 19. 20b. 21 Vottero = F 12. 10. 11 H.) di S., che non è uno storico greco. Nel volume del Mazzarino leggiamo la testimonianza sul *De situ et sacris Aegyptiorum* (T 19 Vottero = F 12 H.) e il frammento del *De vita patris* (F 97 Vottero = F 98-99 H.), due testi, uno etnografico l'altro storico-biografico, che nessuno sforzo, per quanto audace, riuscirebbe ad intendere come passi di carattere grammaticale.

di S. Agostino su S. (*De civitate dei* VI, 10, p. 183,82-94 Dombart-Kalb, Turnholti, 1955) che non può essere considerato né una T sul *De superstitione* né, tanto meno, un F; eppure è comunemente citato come tale (F 40 H.) dagli studiosi che vi si riferiscono<sup>248</sup>.

Il testo n° 1 (= T 1 Vottero) contiene il celebre giudizio di Quintiliano su S. (*Institutio oratoria* X, 1, 125-131), che oggi si legge in modo diverso in ben otto punti<sup>249</sup>. L'edizione di H. è priva di apparato e carente nell'uso dei segni critici, per cui spesso il testo diverge dalla tradizione manoscritta senza che il lettore ne sia in qualche modo avvertito<sup>250</sup>. Le edizioni delle fonti che ci tramandano i frammenti sono indicate solo in alcuni casi<sup>251</sup>, e anche per questi passi l'edizione utilizzata non era sempre la più affidabile<sup>252</sup>. Gli emendamenti del H. sono scarsi e nessuno regge all'esame di una critica coscienziosa; ma qualcuno ha purtroppo goduto di un'immeritata fortuna.

---

<sup>248</sup> Per es.: H. Hagendahl, 1967, vol. I, p.247, n° 592; R. Turcan, 1967, p. 13, n.6; M. Lausberg, 1970, p. 246.

<sup>249</sup> In particolare: al § 129 non è giustificata l'omissione di *epistulae* fra *poemata* e *dialogi*, e l'inversione di *vitiorum insectator* in *insectator vitiorum*, mentre al § 130 non è segnalata la grave difficoltà iniziale: H. stampa *si partem non concupisset* senza precisare a chi sia dovuta la correzione.

<sup>250</sup> H. si limita a segnalare per lo più con il corsivo gli interventi propri, con il corsivo racchiuso fra parentesi quadre le integrazioni altrui (cfr. *infra*, punto III, p.286).

<sup>251</sup> F 4. 13. 25. 28. 30-99. 109a, per un totale di 75 frammenti su 128.

<sup>252</sup> Talune edizioni erano antiche già nel 1853: per es., per l'*Adversus Iovinianum* di S. Girolamo H. usa l'edizione parigina del 1706 invece di quella del Vallarsi (Venezia, 1767<sup>2</sup>, coll.237-384), ristampata poi dal Migne nella sua *Patrologia Latina* (vol. XXIII, Parigi, 1845, coll. 211-338); per l'*Apologeticum* di Tertulliano usa la vecchia edizione dell'Haverkamp (Leida, 1718) quando nel frattempo, a tacer d'altre, era uscita l'edizione separata di F. Oehler (Halle, 1849).

Anche qui può bastare un esempio<sup>253</sup>: il F 19 H. (= 79 Vottero) recita: *Facit sapiens, inquit idem Seneca, "etiam quae non probabit, ut etiam ad maiora transitum inueniat..."*, mentre Lattanzio, che ci conserva il passo (*Div.instit.* III, 15, 13), lo riporta in questa forma: "*Faciet" inquit "sapiens" idem Seneca "etiam quae non probabit, ut etiam ad maiora transitum inueniat..."*". Intanto, che *inquit* sia separato dal suo soggetto ad opera di una parte della citazione in discorso diretto non deve meravigliare, perché s'incontra in tutta la prosa classica<sup>254</sup>. Ma l'intervento peggiore consiste nell'emendamento di *faciet* in *facit*, quando il *faciet* di Lattanzio è confermato dai quattro futuri successivi (*probat, relinquet, aptabit, utetur*), dal *faciet* del frammento successivo (F 20 H. = 80 Vottero), direttamente collegato al nostro, e dalla stretta analogia con altri passi, come *De vita beata* 23, 1; *De otio* 3, 2; *Epist.* 14, 14; F 38 H. (= 71 Vottero)<sup>255</sup>. Ma il guasto complessivamente più grave e duraturo è stato provocato da un incredibile fraintendimento di un passo di Prisciano (F 109a H.) e dalla stupefacente disinvoltura con cui il H. ha addirittura creato di sana pianta, dal nulla, due presunte opere perdute che S. in realtà non scrisse mai.

Le prime quattro righe del F 109 H. sono occupate da un passo di Prisciano (*De figuris numerorum* 14, in GLK, III,410,6-8): *Seneca in X epistularum ad Novatum "viginti quattuor sestertia", id est*

<sup>253</sup> Si veda anche *infra*, pp. 278-279, l'analogo arbitrio del H., che corresse *Sextus* in *Sextius*.

<sup>254</sup> Cfr., per es., Cic., *De orat.* I, 113; II, 13; Caes., *Gall.* VII, 20, 12; Liv., II, 55, 5; Sen., *De ira* I, 14, 1; e, in generale, ThlL, VII.1, 1777, 36-80; 1778, 29-45.

<sup>255</sup> L'unico intervento corretto sul testo di Lattanzio consiste nell'espunzione del secondo *etiam* (cfr. D. Vottero, 1998, pp. 323-324, n.1 a F 79).

*talentum Atticum parvum*. Questo abbaglio di H.<sup>256</sup> ha indotto in molti storici della letteratura latina e studiosi di S. la falsa convinzione che il filosofo avesse scritto “almeno” dieci libri di lettere al fratello Marco Anneo Novato<sup>257</sup>. Invece la citazione è tratta dal X libro delle *Controversiae* di Seneca Padre (controversia n° 5, § 21: *Cum donaret illi Caesar talentum, in quo viginti quattuor sestertia sunt Atheniensium more*), che è preceduto da una lunga lettera prefatoria nella quale il retore si rivolge ai suoi tre figli elencati in ordine di età, per cui al primo posto figura proprio Novato (*Seneca Novato, Senecae, Melae filiis salutem*)<sup>258</sup>; la stessa intestazione figura all’inizio delle prefazioni, redatte anch’esse sotto forma di lettera, ai libri integri delle *Controversiae* (I. II. VII. IX), mentre è assente dagli altri libri, di cui ci sono giunti solo *excerpta*.

Da uno scritto senecano non identificato Plinio il Vecchio (*Nat.hist.* IX, 167) desunse una informazione riguardante la straordinaria longevità di taluni pesci (probabilmente murene), che vissero ben oltre il sessantesimo anno di età. Poiché il libro IX di Plinio ha per titolo: *Aquatilium naturae*, H. suppose l’esistenza di una monografia senecana *De piscium natura* (F 7-8 H.)<sup>259</sup>, men-

---

<sup>256</sup> È per lo meno singolare, tra l’altro, che sotto lo stesso n° 109 figurino sia il presunto frammento da Prisciano sia la testimonianza di Marziale (T 17 Vottero) relativa alle epistole a Cesonio Massimo.

<sup>257</sup> Cfr., per es., C. Marchesi, 1957, vol. II, p. 239, n.2; L. Alfonsi, 1960, p. 309; E. Paratore, 1962, p. 558 (= 1992, p. 41); C. Marchesi, 1944, p. 191, n. 1; A. Marastoni, 1988, p. 46. Cfr. anche A. Setaioli, 1988, p. 179, n.763. Di “almeno dodici libri” parla G. Viansino, 1988, vol. I, p. XVII, n.21.

<sup>258</sup> Anche Plinio il Vecchio, Stazio e Marziale (cfr. ThLL, V.2, 681, 59 ss.) con *epistulae* indicano le dediche, in forma di epistole, dei loro libri.

<sup>259</sup> Nonostante qualche caso di perplessità o di aperto scetticismo (cfr. M. Lausberg, 1989, p. 1930, n.177), l’esistenza di un *De piscium natura* è data per certa dalla quasi totalità degli studiosi di S. e degli storici della letteratura latina. Cito a caso qualche esempio: C. Marchesi, 1944, p. 191, n.1 (particolarmente confuso); P. Grimal, 1992, p. 200; W. Trillitzsch, 1971 (accetta *De piscium natura* nel vol. I, p.52; varia poi

tre invece noi non abbiamo neppure la certezza che Plinio abbia attinto a un'opera scientifica, in quanto si tratta di una di quelle notizie che non di rado S. fornisce nell'ambito delle sue riflessioni filosofiche<sup>260</sup>.

Nell'indice bibliografico del libro XXXVI Plinio cita S., che però non risulta utilizzato nel corso del medesimo libro, secondo una prassi piuttosto frequente nella *Naturalis historia*. Il libro XXXVI porta, come titolo complessivo, *Naturae lapidum*, da cui di nuovo H., con un arbitrio, se possibile, ancora più grave che per il *De piscium natura*, dedusse l'esistenza di una monografia senecana *De lapidum natura* (F 6 H.)<sup>261</sup>; quando, a tacer d'altro, taluni argomenti svolti da Plinio toccano temi che con la natura delle pietre, scientificamente intesa, hanno una parentela piuttosto lontana. Quasi tutti gli studiosi di S. e gli storici della letteratura latina hanno accolto, del tutto acriticamente, tale immotivata congettura<sup>262</sup>, la cui artificiosità è stata forse occultata dal fatto che i titoli di opere perdute che precedono e seguono *De lapidum natura* e *De piscium natura* nell'edizione del H. sono correttamente riportati nella forma attestata dalle fonti antiche. Dobbiamo dunque confessare che ci sfuggono i motivi per cui Plinio abbia inserito S. nell'indice del libro XXXVI; anzi: non siamo neppure sicuri che per il libro XXXVI Plinio abbia letto, di S., un'opera perduta: poiché numerosi sono i riferimenti a fatti e località dell'Egitto, egli potrebbe aver attinto

---

tacitamente il titolo in *De natura piscium* nel vol. II, p. 331: Q 3.4); M. Schanz-C. Hosius, 1935, p.708, § 468, n° 16; H. Bardon, 1956, pp. 123, n.1; 139; M. Drury, in: E. J. Kenney-W. V. Clausen, 1982, p. 870; M. von Albrecht, 1995, vol. II, p.1173.

<sup>260</sup> Cfr. D. Vottero, 1998, pp.87-89.

<sup>261</sup> Il comportamento del H. dipese probabilmente dal suo desiderio di raccogliere tutti i testi relativi agli scritti perduti sotto un titolo preciso; perciò manca nella sua edizione una sezione di "Fragmenta incertae sedis".

<sup>262</sup> Bastino i nomi già citati *supra*, n.259; tra quelli, solo il Trillitzsch (1971, vol. I, p.52) ne dubita, ma non rinuncia comunque a proporre un titolo (*De natura lapidum*!).

notizie ugualmente bene dal *De situ et sacris Aegyptiorum*<sup>263</sup> come dal libro IVa delle *Naturales quaestiones* (il Nilo è esplicitamente ricordato da Plinio ai §§ 67. 70. 76 e 81)<sup>264</sup>. Nelle opere superstiti S. dimostra di conoscere bene anche la litologia, dalle pietre preziose contro cui si appunta spesso la sua polemica moralistica, ai materiali da costruzione, alla calce, alla pozzolana, al gesso, alla formazione del cristallo di rocca.

Resta infine da notare che i 128 frammenti sono distribuiti sotto venti diverse rubriche senza un apparente ordine né logico né cronologico: le poesie occupano il primo posto, seguite immediatamente dai trattati scientifici, le opere filosofiche sono inframmezzate dalle orazioni e dalle epistole.

**II.** L'opera di cui resta un maggior numero di frammenti è il *De matrimonio*<sup>265</sup>; è facile pensare che essa abbia anche provocato il maggior numero di fraintendimenti. Se vogliamo spezzare una lancia a favore del povero H., diciamo subito che egli ha visto giusto accogliendo il cap. 47 del libro I dell'*Adversus Iovinianum* di S. Girolamo<sup>266</sup>, che costituisce i F 47-59 della sua edizione (= F 54 Vottero). Molti hanno tentato di sottrarre a S. questo lungo testo, sostenendo che Girolamo l'avesse tratto o direttamente da Teofrasto (di cui riporta la dottrina), o da Tertulliano, o da Porfirio, ma io credo di aver dimostrato, al di là di ogni ragionevole dubbio,

---

<sup>263</sup> Cfr. I. Cazzaniga, 1956, p.9 (ma non è vero che S. sia citato da Plinio tra le fonti del libro ottavo!).

<sup>264</sup> W. Kroll (art. *C. Plinius Secundus der Ältere*, in PW, RE, XXI.1, 1951, col. 405,14-15) ritiene che Plinio intendesse citare S. proprio a proposito dell'Egitto.

<sup>265</sup> 44 nell'edizione del H. (dal n° 45 al n° 88), 32 (preceduti da una T) nell'edizione del Vottero (T 22; F 23-54).

<sup>266</sup> Tutti i frammenti del *De matrimonio* sono contenuti nei capp. 41-49 del libro I di quest'opera antieretica del santo polemista, che vi confuta le proposizioni matrimoniali del monaco Gioviniano e dei suoi seguaci.

che si tratta di prosa squisitamente senecana, e che dunque Girolamo l'ha trovato in S., non essendo credibile che l'abbia letto altrove e poi tradotto, o comunque reso, in uno stile che non è il suo e che egli non imita mai. Una scorrettezza di H. va nondimeno segnalata anche per il *De matrimonio*: essa riguarda la seconda parte del F 84, tratto da *Adv. Iovin.* I, 49, p. 393,13-14 Bickel (= vol. XXIII, col. 281A Migne): *Unde et Sextus in sententiis: "Adulter est – inquit – in suam uxorem amator ardentior"*, dove *Sextus* è "emendato" da H. (vera e propria Schlimmbesserung) in *Sextius*, e dunque la *sententia* è attribuita, pel tramite di S., a Quinto Sestio, il fondatore della scuola filosofica sestiana. Ma, ahimé, *Sextus* è sanissimo e va mantenuto, riferendosi al cosiddetto Sesto Pitagorico, sotto il cui nome è a noi giunta una raccolta di aforismi religiosi e morali, in duplice redazione, attribuibile al II sec.d.C. La confusione, contro cui molti insorsero<sup>267</sup>, ha comunque creato i suoi danni; da ultimo *Sextius* è accolto senza riserve nella monografia su S. di P.Grimal (1992, pp. 171-172 e 209). Ancora in una recente edizioncina del *De matrimonio* (M.Lentano, 1997), il testo latino, composto per l'occasione, riporta *Sextius*, anche se poi il Lentano traduce con "Sesto" e nel commento asserisce di preferire Sesto (p. 93): ma se è vero, com'è vero, che si tratta di Sesto, vissuto sicuramente più di un secolo dopo S., la sua menzione non può essere tollerata nel *De matrimonio*<sup>268</sup>.

<sup>267</sup> Cfr. E. Bickel, 1915, pp. 357-358; A. Setaioli, 1988, pp. 101, n. 396; 367, n.1705.

<sup>268</sup> Noto, di sfuggita, che è errata anche la resa italiana di *De matrimonio* con "Contro il matrimonio", non solo e non tanto perché la traduzione è un po' troppo libera, quanto perché il lettore non specialista, cui il volumetto è esplicitamente rivolto (pp. 17-18), si sente autorizzato a ritenere che S. esprimesse una posizione contraria alle nozze, mentre è vero il contrario. S. viene poi ulteriormente "punito" dalla redazione del "Bollettino di Studi Latini" (XXVII, 1997, p.376), che segnala l'edizione del Lentano sotto la rubrica "Seneca philosophus (ps.)"!

Dopo aver provocato, in modo più o meno diretto, tanto scompiglio, l'edizione di H. è rimasta poi a sua volta vittima di non minore confusione nelle citazioni altrui per quanto concerne la data della sua pubblicazione. I frammenti sono contenuti nel III volume della sua edizione (pp.418-445), uscito a Lipsia per i tipi della casa editrice Teubner nel 1853, mentre i volumi I e II videro la luce entrambi nel 1852. Le esigenze del mercato costrinsero la Teubner a ristampare a più riprese i volumi fino agli inizi del nuovo secolo, quando furono in gran parte sostituiti da una nuova edizione delle opere maggiori, pubblicate in rapida successione dal 1898 al 1907 a cura di vari studiosi (O. Hense, C. Hosius, E. Hermes, A. Gercke); i frammenti furono affidati a E. Bickel, che attese con impegno a vari studi preparatori, ma non riuscì a condurre a termine l'impresa. Frattanto, nel 1902, la Teubner pensò di mettere a disposizione dei lettori quegli scritti senecani per i quali non era prevista, almeno a breve scadenza, una nuova edizione. Nacque così l'idea di raccogliere in un volumetto, ristampandoli *t a l i e q u a l i* dall'edizione del H., il *Ludus* e gli epigrammi sull'esilio, tratti dal vol. I, e tutta l'ultima parte del vol. III (i frammenti, il *De remediis fortuitorum*, vari *excerpta*, il carteggio apocrifo con S.Paolo, l'epitafio e l'indice analitico): l'opuscolo fu intitolato (seppure in corpo minore e prima del titolo vero e proprio, che descrive minutamente il contenuto) *Supplementum*, con ciò intendendo che serviva a colmare una provvisoria lacuna lasciata dal programma della nuova edizione in corso<sup>269</sup>. In conclusione: i frammenti risalgono al 1853; tutte le altre date, compresa quella del *Supplementum*, si riferiscono dunque a pure e semplici ristampe inalterate dell'edizione del 1853. Non solo frettolosi consultatori, ma anche attenti senechisti, si sono

---

<sup>269</sup> Di tutto ciò si veda la dimostrazione in D. Vottero, 1998, pp. 95-97.

purtroppo fidati delle date stampate nell'esemplare che di volta in volta si trovavano ad avere fra le mani, per cui la varietà di indicazioni relative all'anno di pubblicazione di ciascuno dei tre volumi è davvero sconcertante e può autorizzare il lettore a ritenere che F. Haase, a distanza di alcuni decenni (per il *Supplementum* addirittura di cinquant'anni), abbia intrapreso una nuova edizione, magari solo riveduta e corretta, della prima del 1852-53, che invece è e resta l'unica, più volte ripresentata in ristampe inalterate<sup>270</sup>.

Vediamo qualche esempio: a) "Haase,F, Senecae Opera III, Supplementum, Leipzig 1852 (1902)" (W. Trillitzsch, 1971, vol.I, p. 275). Osservazioni: 1. non si capisce perché sia citato solo il vol. III; 2. la data del volume è errata; 3. resta oscura la natura del *Supplementum*; 4. il 1902 sembra riferirsi ad una ristampa di non si sa quale volume uscito la prima volta nel 1852. b) "L. Annaei Senecae opera quae supersunt , rec. Fried. Haase, Lipsiae 1852-1872; <sup>2</sup> 1881-1886" (G. Scarpat, 1975, p.14). Osservazioni: 1. non è indicato il numero dei volumi; 2. 1872 e 1881-1886 sono anni relativi a ristampe e non a prime né a seconde edizioni; 3. il nome di battesimo del H. è sempre latinizzato, quindi non è "Friedrich", ma "Fridericus" (solo nel *Supplementum* del 1902 è abbreviato in "Fr."). c) "L. Annaei Senecae Opera quae supersunt recognovit...Frid. Haase, Lipsiae, 1852-1862. – Il terzo volume contiene il *Ludus*. L'edizione fu ripubblicata negli anni 1871-1872, 1881-1886, 1893-1895. Nel 1902 apparve un supplemento che mostrava anche il *Ludus*, oltreché un *index rerum memorabilium* di una certa utilità, data la mancanza, anche oggi risentita, di indici completi senechiani" (C.F. Russo, 1985, p. 36). Osservazioni: 1. 1852-1862 dev'essere corretto in 1852-53; 2. se si ritiene utile segnalare gli anni delle ristampe (ma forse

---

<sup>270</sup> Si tenga conto inoltre che Friedrich Gottlob Haase, nato a Magdeburgo il 4 gennaio 1808, ivi morì il 16 agosto 1867.

è meglio optare per un generico “più volte rist.”) non si vede perché privilegiarne alcuni a danno di altri: ho in questo momento sotto gli occhi esemplari del vol. I datati, per es., 1874 e 1902, del vol. II datato 1898, del vol. III datato 1878; 3. il *Ludus* è contenuto nel vol. I (pp. 264-275); 4. sembra che il *Supplementum* sia relativo all'edizione stessa del H., dalla quale invece - come abbiamo detto - era tratto e rispetto alla quale non “suppliva” nulla; 5. l' *index* era presente già nel vol. III del 1853, alle pp. 484-594.

Ritorniamo al *De matrimonio*. I fraintendimenti iniziano con S. Girolamo: 1. egli confonde (*Adv. Iovin.* I, 41, p. 382,25-26 Bickel = F 43 Vottero = 80 H.) la vestale Claudia, figlia o sorella di Appio Claudio Pulcro, console nel 143 a.C., celebre per un episodio su cui siamo informati da Valerio Massimo (V, 4, 6; cfr. anche Cic., *Cacl.* 34, e Svet., *Tib.* 2, 4) con Claudia Quinta (o Quinta Claudia), probabilmente figlia di Publio Claudio Pulcro - uno dei figli di Appio Claudio Cieco - console nel 249 a.C., celebre per un episodio accaduto nel 204, la cui fonte principale è per noi Tito Livio (XXIX, 14, 12-13)<sup>271</sup>. 2. Poco più avanti (*Adv. Iovin.* I, 46, p. 387, 13 Bickel = F 44 Vottero = 72 H.), confonde Porcia minore, figlia dell'Uticense e di Marcia, con Marcia stessa - figlia di Lucio Marcio Filippo, console nel 56 a.C. -, seconda moglie del medesimo Uticense. 3. Un'altra confusione riscontriamo (*Adv. Iovin.* I, 48, p. 391, 6-7 Bickel = F 33 Vottero = 64 H.) a proposito della terza moglie di Pompeo Magno: Mucia, figlia di Quinto Mucio Scevola console nel 95, la quale non seguì il mari-

---

<sup>271</sup> Cfr. D. Vottero, 1998, pp. 266-268. F. Osann (1846, pp. 9-12) è invece talmente innamorato di S., da ritenere che Girolamo conservi il genuino dettato senecano e da respingere la notizia tramandata da numerose fonti antiche e in particolare, come abbiamo appena detto, da Tito Livio, il quale “aut dormitavit ..., ista quum scriberet, aut erroneam rei famam secutus, matronarum ordini Claudiam adscripsit” ! (p. 10).

to durante la guerra contro Mitridate, ma consumò i suoi adulteri in mezzo agli agi della capitale. 4. Subito dopo (*Adv. Iovin.* I, 48, p. 391, 9-10 Bickel = F 34 Vottero = 65 H.) attribuisce in moglie a Catone il Censore una certa Artoria Paola, personaggio inesistente che sembra nato da una strana commistione fra Salonia, seconda moglie di Catone, ed Emilia Paola, sua nuora<sup>272</sup>. Seppure involontariamente, S. Girolamo ci ha comunque reso un ottimo servizio conservando una trentina di frammenti del *De matrimonio*, che ci risarciscono almeno in parte del gran naufragio in cui è rimasta coinvolta circa la metà degli scritti senecani autentici<sup>273</sup>. Ma i frammenti hanno pur-

---

<sup>272</sup> Per l'intricata vicenda cfr. D. Vottero, 1998, pp. 256-258. Aggrava il garbuglio P. Frassinetti (1955, p. 177, e nn. 147-152) il quale, in luogo di *habuit uxorem Artoriam Paulam*, congettura *habuit pro uxore meritoriam* (cfr. D. Vottero, 1998, pp. 257-258). Più in generale, il Frassinetti (pp. 186-188) arrischia una ricostruzione di quanto rimane del *De matrimonio*, volgendo in forma diretta le frasi di S. riportate indirettamente da Girolamo, elimina qua e là espressioni giudicate aliene dalle consuetudini linguistiche senecane, sostituendovi locuzioni "maggiormente probabili", in una sorta di manipolazione che ricorda più un'esercitazione scolastica che una operazione filologicamente rigorosa. Per es., il F 41 Vottero (= 69 H.): *Ad Romanas feminas transeam et primam ponam Lucretiam, quae violatae pudicitiae nolens supervivere maculam corporis cruore delevit*, diventa: *Lucretia violatae pudicitiae noluit superesse*.

<sup>273</sup> A questo proposito le valutazioni correnti si mantengono solitamente nel vago: "Nicht wenige Schriften Senecas sind verloren gegangen" (M. Schanz-C. Hosius, 1935, p. 706); "Delle opere di Seneca non poche sono perdute" (C. Marchesi, 1944, p. 191). Forse un po' troppo ottimista si dimostrò A. Rostagni (1964, vol. II, p. 522) sostenendo che "la produzione di questo autore, davvero imponente, si è in massima parte conservata" o addirittura che "la produzione sicuramente autentica, oggetto costante di lettura e di studio, ha potuto nella sua quasi totalità esserci trasmessa" (p. 523).

troppo goduto complessivamente di scarsa fortuna<sup>274</sup>, e talora non sono stati individuati come tali. Ecco dunque che, per es., R. Syme, nella sua ben nota monografia su Sallustio (1968, pp. 310-311), respinge con fastidio neppure dissimulato (“E basta con gli aneddoti e le favole”!) la notizia del *De matrimonio* (F 30 Vottero = 61 H.) secondo cui Terenzia, divorziata da Cicerone, convolò a nuove nozze prima con Sallustio e poi con Messala Corvino. Il Syme non si accorse che l’informazione risale non già a un padre della Chiesa (“Uno dei Padri della Chiesa ci ha trasmesso una allettante e ridicola invenzione”), lontanissimo dai fatti e incline ad accettare aneddoti o anche ad alterarli per i suoi fini morali, ma a S., che nelle sue opere dimostra di conoscere molto bene i protagonisti della vicenda e che poteva disporre di ottime fonti, per noi perdute (per es., di circa la metà dell’epistolario ciceroniano e dei libri CXIII e seguenti di Tito Livio, dedicati agli eventi degli anni in questione); inoltre la notizia non è smentita da nessun elemento positivo a nostra disposizione: Terenzia visse sino ad età avanzatissima (secondo Plinio, *Nat. hist.* VII, 158, e Valerio Massimo, VIII, 13, 6, raggiunse i 103 anni); data la sua nobiltà e la sua ricchezza si deve ammettere che continuasse a rappresentare un buon partito; viveva in un’epoca in cui matrimoni e divorzi si succedevano con sorprendente rapidità; infine – quel che più conta – la notizia di S. non contrasta con quanto da altre fonti conosciamo della vita di Sallustio e di Messala Corvino.

---

<sup>274</sup> A scarsa fortuna sono forse dovute dimenticanze come quella di J. André e J. Filliozat, che nelle pagine dedicate a S. nella loro silloge di testi latini commentati relativi all’ “India vista da Roma” (1986, pp. 66-71) non includono i frammenti del *De situ Indiae* (9-11 H. = T 20-21 Vottero). Altre volte si nota una certa trascuratezza anche nella citazione dei titoli: per es., le *Exhortationes* possono diventare *Hortationes* (M. D. Jordan, 1986, p.311) o *Cohortationes* (N. Terzaghi, 1944, p. 42).

Un incidente simile è accaduto a W. Heckel e J. C. Yardley (1981, pp. 305-311), che discutono i testi latini relativi alla costumanza indiana, conosciuta in Europa col nome di *sati*, per la quale la moglie sale, ancor viva, sul rogo del marito defunto; al nostro passo (F 52 Vottero = F *inc.* 2 Bickel, da *Adv. Iovin.* I, 44, pp. 385,29-386,3 Bickel) gli autori dedicano scarsa attenzione, ritenendolo senz'altro una tarda testimonianza dell'epoca di S. Girolamo e citandolo, coerentemente, nella forma scorretta in cui si legge *nella Patrologia Latina* del Migne (vol. XXIII, col. 274B)<sup>275</sup>.

Un abbaglio ancora più sorprendente (e divertente!) presero i dotti e pii teologi che nel 1566, in attuazione delle direttive del Concilio di Trento, redigettero il Catechismo romano, universalmente noto come *Catechismus ad parochos*: al § 297, con cui terminano i precetti relativi al sacramento del matrimonio (§§ 289-297), essi citano l'esortazione che leggevano in S. Girolamo (*Adv. Iovin.* I, 49, p. 393, 15-17 Bickel): *Sapiens vir iudicio debet amare coniugem, non affectu; regit impetus voluptatis nec praeceps fertur in coitum. Nihil est foedius quam uxorem amare quasi adulteram* (F 27,2 Vottero = 85 H.), convinti di riferire parole autentiche e originali di un autorevolissimo padre della Chiesa, senza sospettare evidentemente che si potesse trattare di un maestro della morale pagana<sup>276</sup>.

<sup>275</sup> Anche J. André e J. Filliozat (1986, p. 237 e n.414 a p. 402) registrano Hier., *Adv. Iovin.* I, 44, senz'avvedersi che risale al *De matrimonio* (F *inc.* 2 Bickel = 52 Vottero).

<sup>276</sup> Segnalo qui qualche curiosità minore, ancora relativa al *De matrimonio*: **a)** E. Groag (art. *Claudia Marcella maior*, n° 422, in PW, RE, III.2, coll. 2890-91) identifica la Marcella di S. (F 48 Vottero = 76 H.) che, interrogata da sua madre se fosse contenta di aver contratto matrimonio, rispose: "a tal punto che non mi interessa più riprovare" (*ita valde ut amplius nolim*), con Claudia Marcella - figlia di Gaio Claudio Marcello e di Ottavia minore, sorella di Augusto - che andò sposa una prima volta a Marco Vipsanio Agrippa intorno al 28 a.C., una seconda

**III.** Dopo la riscoperta del palinsesto veronese contenente le *Institutiones* di Gaio (1816), va ascritta a merito di Barthold Georg Niebuhr l'*editio princeps* (1820) del *Quomodo amicitia continenda sit* (vulgo *De amicitia*) e del *De vita patris* di S.<sup>277</sup>. Ma poiché la fama del Niebuhr come scopritore di palinsesti e come editore principe non può certo competere con quella ben più solida e celebrata del suo amico-nemico Angelo Mai<sup>278</sup>, qualcuno ha attribuito senz'altro a quest'ultimo anche la paternità del volume romano del 1820<sup>279</sup>: così Charpentier e Lemaistre, che presentano il loro F XLVI (*De amicitia*) con le parole: "Fragments tirés des palimpsestes (*sic*) de M. Angelo Mai" (p. 383); così L. Pizzolato (1993, p. 159): "Non dobbiamo

---

volta a Iullo Antonio, figlio del triumviro, e una terza volta a Sesto Appuleio, console nel 14 d.C.! **b**) A. Setaioli (*Episodi erodotei nell'opera senecana*, in Id., 1988, App. IV, pp. 485-503) non prende in considerazione il richiamo alla leggenda di Gige e Candaule in Hier., *Adv. Iovin.* I, 45, p. 386,23-25 Bickel, che è tratto da S. (F 39 Vottero = 17 Bickel) ed ha come fonte diretta proprio Erodoto (I, 8-12). **c**) E. Cantarella (1995, p. 243) cita il F 85 H. (= 27,2 Vottero) attribuendolo a "Seneca il retore".

<sup>277</sup> Il volumetto contiene l'*editio princeps* anche di un frammento della *pro Fonteio* (§§ 1-6) alle pp. 47-64; della *pro Rabirio perd. reo* (§§ 32-38) alle pp. 71-81; e di una redazione parzialmente sconosciuta di alcuni capitoli delle *Fabulae* di Iginio (67,5-7; 69A; 70A; 71A; 68,1-4) alle pp. 105-107. Alle pp. 89-97 è riedito "plenius et emendatius" il lungo frammento appartenente al libro XCI di Livio (F 22 Weissenborn-Müller), reso noto nel 1773 dall'edizione romana di V. M. Giovenazzi e P. J. Bruns. Errò tuttavia il Niebuhr nel ritenere che nel codice non si leggesse alcun titolo (p. 99, n.1); lo Studemund decifrerà <Qu>omodo <amic>itia continenda sit (1888, p. V).

<sup>278</sup> Cfr. S. Timpanaro, 1980, p. 233.

<sup>279</sup> La prefazione è datata al 1° marzo del 1820 (p. 7), ma a p. 5 il Niebuhr, parlando dei frammenti ciceroniani, attesta esplicitamente di averli scoperti e trascritti dal codice vaticano già da tre anni. Il Mai partì da Milano per Roma, dov'era stato chiamato ad assumere la direzione della Biblioteca Vaticana, il 31 ottobre 1819 (D. Rota, 1991, p. 9).

però dimenticare che Seneca doveva avere scritto un'opera specifica sull'amicizia (...), che noi non possediamo (i pochi frammenti che conosciamo sono stati pubblicati da Angelo Mai nel 1820)".

Un altro torto al Niebuhr dev'essere segnato addirittura sul conto di Wilhelm Studemund, quell'attentissimo decifratore di palinsesti così intrepido da lasciarvi letteralmente la vista; egli, nel 1888, diede quella che si può considerare una lettura definitiva del *De amicitia* e del *De vita patris* (1888, pp. XXVI-XXXII), preceduta dalla trascrizione diplomatica e da un'analisi accurata dei fogli che contengono i frammenti senecani. Ripubblicando il F 97 H. (= 60,9 Vottero), egli attribuì le due integrazioni *non e ut*<sup>280</sup> (p. XXXI, nn. 1 e 5) al H., che si era invece limitato a registrarle nella propria edizione, attingendole al Niebuhr<sup>281</sup>.

---

<sup>280</sup> Esse sono assolutamente necessarie per il senso: cfr. D. Vottero, 1998, p. 294, n. 33 a F 60 (dove, in luogo di *ut*, propongo *quod*).

<sup>281</sup> Cfr. B. G. Niebuhr, 1820, p. 103: "ego quidem nullum emendandi genus peius odi quam illud quod contra libros negationem sive inserit, sive tollit: tamen, quum in desperatis ad ultima remedia confugere necesse sit, non video quomodo haec ad sensum aliquem revocari possint, nisi scribendo ...". Altre volte è successo che congetture vecchie di secoli siano state avanzate come proposte originali: per es. *rector is orbis ... deus* in Lact., *Div. instit.* I, 5, 26 (= F 61 Vottero = 26 H.), ricostruito da M. Lausberg (1970, pp. 156-157), è già in Giusto Lipsio (cfr. D. Vottero, 1998, p. 296, n.3 a F 61); *mixtos ex diversis corporibus* in Aug., *De civ. dei* VI, 10 (= F 65 Vottero = 31 H.), lezione scoperta da M. Lausberg (1970, pp. 202-203) in tre codici inesplorati, che sana la lettura tradizionale *mixto sexu diversis corporibus*, era già un emendamento risalente anch'esso al Lipsio (D. Vottero, 1998, p. 303, n.5 a F 65).

IV. Congiecture fantasiose e acrobazie interpretative ha suscitato la notizia di Cassio Dione (LXI, 10, 2 = T 18 Vottero = F 100 H.) secondo cui S.

οὕτω τὴν Μεσσαλίῳνα καὶ τοὺς τοῦ Κλαυδίου ἐξελευθέρους ἐθάπευεν, ὥστε καὶ βιβλίον σφίσιν ἐκ τῆς νήσου πέμψαι ἐπαίνους αὐτῶν ἔχον, ὃ μετὰ τὰῦτα ὑπ' αἰσχύνῃς ἀπῆλειψε

(“adulava Messalina e i liberti di Claudio a tal punto da indirizzare loro dall’isola [in cui era relegato] anche una supplica piena di lodi nei loro confronti; ma in seguito, preso da vergogna, la distrusse”). L’argomento del contendere verte sulla natura del βιβλίον: i più lo identificano con la *Consolatio ad Polybium*, che S. inviò sì a Roma dalla Corsica, ma che non contiene purtroppo le lodi di Messalina e dei liberti (dunque non del solo Polibio) di Claudio<sup>282</sup>; inoltre, S. si dimostrò così avveduto nel distruggere il suo scritto che...esso è giunto fino a noi! Come si può rimediare? Semplice: basta supporre che tali lodi fossero contenute nella breve lacuna con cui si apre la *Consolatio*; anzi: la lacuna sarebbe da imputare a un intervento dell’Autore; oppure - meglio ancora - lo scritto che noi oggi leggiamo rappresenterebbe un’edizione riveduta e corretta dall’Autore, che l’avrebbe depurata dalle adulazioni di cui parla Dione<sup>283</sup>. Se poi ἀπαλείφω (che significa sempre “can-

<sup>282</sup> L. Pareti (1955, p. 831) crede invece che tali lodi siano effettivamente presenti nella *Consolatio*: “Durante l’esilio, ed anzi nei primi tempi di esso ... egli aveva scritto l’*ad Polybium de consolatione*, dove, adulando Messalina stessa ed i liberti, fingeva di consolare il liberto Polybio caduto in disgrazia”; dove si ha l’ulteriore sorpresa di veder Polibio colpito non da un lutto familiare (la morte di un fratello, da cui S. trasse pretesto per il suo scritto), bensì da un tracollo politico (ma allora, perché S. ne avrebbe sollecitato l’intercessione?).

<sup>283</sup> Quest’ultima ipotesi è di J. E. Atkinson (1985, pp. 863-864). Ma, a tacer d’altro, se a S. fosse effettivamente riuscita la difficilissima impresa di togliere dalla circolazione tutte le copie della supposta prima edizione, non si capisce perché l’avrebbe ripubblicata lasciandovi le smaccate adulazioni a Polibio e, soprattutto, a Claudio (il Claudio dell’*Apocolocyntosis*!).

cellare, distruggere”, o “abolire, abrogare”) dà fastidio, è sufficiente interpretarlo nel senso, non documentato, di “mutilare”, oppure di “ripudiare, sconfessare”<sup>284</sup>. Se però si volesse tagliar la testa al toro e risolvere d’un botto la controversia, allora basterebbe pensare che Dione non sia fededegno e che quindi la notizia, frutto d’errori o di deformazioni intenzionali, sia destituita di ogni fondamento<sup>285</sup>. Altri invece, più realisticamente, ritengono che il βιβλίον sia uno scritto a sé stante; ma, di che tipo? Beh, si può scegliere. Per H. si tratterebbe di un discorso: tra i frammenti delle orazioni (100-108) esso occupa addirittura il primo posto (F 100, pp. 437-438). Se però si avesse qualche difficoltà ad immaginare il contesto in cui inserire questo sprazzo di oratoria senecana, ci soccorre H. Bardon (1956, p. 123, n.1), che colloca il βιβλίον fra le opere storiche. Ma Seneca aveva pur sempre ricevuto una raffinata educazione retorica, e dunque potrebbe trattarsi di un “panegirico di Messalina”<sup>286</sup>. Tutto sommato, è forse più

---

<sup>284</sup> Così intende F. Giancotti (1956, p. 43): “Forse non si sconfinava nell’irrealtà supponendo che Seneca abbia estrinsecato la sconfessione della Consolazione a Polibio col pubblicare un libello di tenore contrario. E, in effetti, niente meglio d’una tale pubblicazione pare potesse efficacemente suggellare la cancellazione dal novero delle opere riconosciute dall’autore. Ora, un libello come quello ipotizzato (...) noi l’abbiamo: è il *Ludus de morte Claudii*”.

<sup>285</sup> Così Th. Birt, 1911. Degna della miglior vena fantastica, di cui ha fornito abbondanti prove in tutta la sua lunga e prolifica carriera di studioso, è l’esegesi di Léon Herrmann (1979, p.37), che identifica *Consolatio* e *libellus*, giudica inattendibile la notizia di Dione relativa alla distruzione della supplica e ribadisce nel contempo la propria convinzione, già altre volte espressa, circa la falsa attribuzione a S. dell’*Apocolocyntosis*.

<sup>286</sup> E. Paratore, 1962, p. 558 = 1992, p. 41. Qualche confusione di generi letterari deve aver commesso anche A. Kappelmacher (1930, p. 182), secondo il quale i trattati filosofici di S. rientrerebbero nel genere delle *epistulae*.

semplice pensare che βιβλίον, perfettamente corrispondente al latino *libellus*, sia usato da Dione nella sua ben nota accezione di “supplica”: sarebbe stata allora una petizione per il richiamo dall’esilio, in cui è del tutto verosimile che trovassero posto le lodi dell’imperatrice e dei liberti<sup>287</sup>; altrettanto plausibile è che lo scritto, rimasto negli archivi imperiali, sia poi stato distrutto da S. dopo il suo ritorno a Roma quando, acquistando a corte una posizione sempre più influente, egli aveva tutte le opportunità di poterlo fare.

V. Qualche perplessità suscitano pure talune versioni. Vediamone un paio di esempi, tratti dal cap. 10 del libro VI del *De civitate dei* di Agostino, che ci conserva cospicui frammenti del *De superstitione* senecano. Al F 69 Vottero (= 36 H.), dopo aver condannato le sacre rappresentazioni annuali dei misteri di Iside, S. ridicolizza il culto che fedeli fanatici tributano giornalmente alle divinità del Campidoglio, e scrive: *Huic tamen...furori certum tempus est; tolerabile est semel anno insanire. In Capitolium perveni: pudebit publicatae dementiae, quod sibi vanus furor adtribuit officii* (“Per questa pazzia sono tuttavia stabilite delle ricorrenze precise ed è sopportabile uscir di senno una volta all’anno. Ma tu spingiti fin sul Campidoglio: ci sarà da vergognarsi di quella demenza esposta in pubblico e di ciò che una frenesia insensata si attribuisce come un dovere”). A proposito di perveni molti interpreti hanno confuso l’imperativo con l’indicativo perfetto, cioè perveni con perveni, e si sono perciò visti costretti a puntellare variamente la traduzione per farla reggere: “Mi recai in Campidoglio e mi vergognai di quella pubblica demenza”

---

<sup>287</sup> Proprio Polibio, e poi dal 48 Callisto, era impiegato a *libellis* (*Cons. ad Pol.* 6, 5) o a *studiis* (*Svet., Claud.* 28). Per l’interpretazione del dato cfr. D. Vottero, 1998, p. 18, n.70, e A. Traina, 1987, pp. 19-20.

(C. Borgogno, Roma, 1963<sup>3</sup>, p. 309); “Capitando sul Campidoglio, mi dovetti vergognare della follia collettiva” (L. Alici, Milano, 1984, p. 333); “Eccomi al Campidoglio, dove si impazzisce in nome di un pubblico dovere” (C. Marchesi, 1944, p. 374)<sup>288</sup>.

Ma un caso ancor più clamoroso riguarda il F 72 Vottero (= 39 H.): *Quid quod et matrimonia...deorum iungimus, et ne pie quidem, fratrum ac sororum ? Bellonam Marti conlocamus, Vulcano Venerem, Neptuno Salaciam. Quosdam tamen c a e l i b e s relinquimus, quasi condicio defecerit, praesertim cum quaedam v i d u a e sint, ut Populonia vel Fulgora et diva Rumina: quibus non miror petitoem defuisse.* Qui tutte le traduzioni da me consultate, sia italiane che straniere, rendono *viduae* con “vedove”. Ora, S. sta parlando di matrimoni fra divinità (non fra dèi ed esseri mortali), e caratteristica fondamentale delle divinità è l’immortalità, epiteto diventato formulare e mai negato, nonostante tutte le aberrazioni dell’antropomorfismo; inoltre S. sottolinea che alle tre *viduae* è mancato un pretendente, cosa che non si può affermare di una vedova, la quale ha pur avuto, a suo tempo, un *petitor*. Eppure, che *vidua* indichi la condizione di colei che è priva di marito, libera da legami matrimoniali, è noto anzitutto dai testi giuridici: *Viduam non solum eam, quae aliquando nupta fuisset, sed eam quoque mulierem, quae virum non habuisset, appellari ait Labeo* (Dig. L, 16, 242, 3, che riporta, come si vede, la dottrina di M. Antistio Labeone, il celebre giureconsulto dell’età di Augusto); gli esempi letterari non mancano: per S., ad es., *viduae* sono le Amazzoni (*Herc. fur.* 542; *Troades* 13; *Medea* 215) e segnatamente la loro regina, Ippolita: *non vicit illum* (scil. *Herculem*) *c a e l i b i s semper tori regina*

---

<sup>288</sup> Per casi analoghi di interpreti tedeschi (J. M. Moser, Th. Birt, P. Friedländer, K. Abel) cfr. M. Lausberg, 1970, p. 205, n. 16.

*gentis v i d u a Thermodontiae (Herc. fur. 245-246). Viduae, naturalmente, sono anche le ragazze da marito, le vergini: an te morantur virgines v i d u a e domi patrique Orestes similis?* apostrofa Clitennestra il proprio animo (*Agam.* 195-196)<sup>289</sup>. A. Ernout e A. Meillet (1985, p. 734), commentando *uiduus, a, um*, scrivono: “Se dit surtout de la femme veuve ...; ou non mariée (correspondant à *caelebs*, cf. T.-L. 1, 46, 7)”. Ecco Livio, I, 46, 7: *initium turbandi omnia a femina ortum est. Ea secretis viri alieni adsuefacta sermonibus nullis verborum contumeliis parcere de viro ad fratrem, de sorore ad virum; et se rectius v i d u a m et illum c a e l i b e m futurum fuisse contendere, quam cum impari iungi ut elanguescendum aliena ignavia esset: la Tullia ferox, figlia minore di Servio Tullio, si augura l'impossibile: che lei e il cognato non siano ancora legati da vincoli coniugali e siano liberi di unire in matrimonio i loro *duo violenta ingenia*, al fine di spodestare il re; per rimuovere l'ostacolo, decidono di ricorrere al duplice omicidio dei loro rispettivi legittimi consorti. I testi si potrebbero moltiplicare: cfr., per es., Tacito, *Hist.* I, 13, 2: *neque erat Galbae ignota Othonis ac Titi Vinii amicitia; et rumoribus nihil silentio transmittentium, quia Vinio v i d u a filia, c a e l e b s Otho, gener ac socer destinabantur*<sup>290</sup>.*

**VI.** All'ultimo posto, per carità di patria, relego un caso, più che paradossale, vergognoso. Intendo riferirmi all'“edizione”: L. Annaeus Seneca. XIX. *Operum amissorum*

<sup>289</sup> Cfr. Apul., *Metam.* IV, 32, 4: *Psyche virgo v i d u a a domi residens deflet desertam suam solitudinem.*

<sup>290</sup> Questa terminologia approda altresì alla metonimia (cfr. Catull., 68, 6: *in lecto c a e l i b e*; Sen., *Phaedra* 448: *cur toro v i d u o iaces* ?), soprattutto nell'uso botanico (Plin., *Nat. hist.* XVII, 204: *iuxta suam arborem aut circa proximam c a e l i b e m*; Colum., V, 6, 31: *Viti novellae pampinarium inmitti non oportet, nisi necessario loco natus est, ut v i d u u m ramum maritet*).

*fragmenta et testimonia*, Pisa, 1984, Giardini editori e stampatori (89 pp.), che corrisponde ai numeri 436-437 della collezione "Scriptorum Romanorum quae extant omnia" (iniziata nel 1964 a Venezia presso la Casa Editrice Armena dei padri Mechitaristi e passata nel 1975 a Pisa presso l'editore Giardini). Si tratta di una stampa anonima, da cui mancano i nomi sia del curatore che del direttore della collana, e di cui non si riescono a intravedere né le motivazioni né l'utilità. Tuttavia, definirla inutile sarebbe eccessivamente elogiativo; considerarla dannosa troppo offensivo nei confronti di studenti e/o studiosi, fra cui non ci sarà sicuramente nessuno così sprovvisto o *attonitus* da volersene servire. I testi, che appaiono a prima vista come veri e propri resti di un naufragio insensato, occupano i numeri 1-46 alle pp. 9-38 (il resto - alle pp. 39-89 - è dedicato al *De remediis fortuitorum* e ad *excerpta* vari). Il n° 1 è Quintiliano, segnato "X, 1, 125-131", dove si leggono sole quattro righe, che contengono parte dei §§ 128 e 129; il testo, come ovunque, è tratto tacitamente dall'edizione di H., di cui sono conservate tutte le scorrettezze e gli arbitrii<sup>291</sup>; il n° 2 è dato in questa forma: "Plin. *epist.* V, 3: Versiculos severos parum"; il testo del n° 5 è dato così: "de motu terrarum volumen ediderim iuvenis"; il n° 11: "Senecam in situ Indiae"; il n° 34, che dipende dal F 100 H.<sup>292</sup>, è costituito da questa riga: "Cass. Dio LXI, 10. orationum testimonia praebet". L'ultimo testo attribuito a quelli che qui sono chiamati *Libri morales* è costituito da questo *monstrum* (p. 37): "Lactant. *instit. epit.* 4, 3: Seneca Stoicos secutus definire temptaverint" (cfr. F 125 H.); se il lettore teme di avere le traveggole, si tranquillizzi: la trascrizione è assolutamente fededegna! Ma è

<sup>291</sup> Per Quint., *Instit. orat.* X, 1, 129, manca ovviamente *epistulae* ed è invertito l'ordine di *vitorum insectator* (cfr. *supra*, p. 273, n. 279).

<sup>292</sup> Su di esso cfr. *supra*, p. 287-289

vano continuare: per dirla con S. (*Apocol.* 10, 2), *omnia infra indignationem verba sunt.*

### *Abbreviazioni*

M. von Albrecht, 1995 = Michael von Albrecht, *Storia della letteratura latina. Da Livio Andronico a Boezio*, 3 voll. – Einaudi [Torino, voll. I-II: 1995; vol. III: 1996; titolo originale: *Geschichte der römischen Literatur. Von Andronicus bis Boethius* – K. G. Saur Verlag, Bern-München, 1994<sup>2</sup>].

L.Alfonsi, 1960 = Luigi Alfonsi, *Letteratura latina*. Terza edizione riveduta – Sansoni, Firenze [1960].

J.André – J.Filliozat, 1986 = *L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, par Jacques André et Jean Filliozat – Paris, Société d'édition "Les Belles Lettres", 1986.

J.E.Atkinson, 1985 = J.E.Atkinson, *Seneca's "Consolatio ad Polybium"*, in ANRW, II. 32. 2, 1985, pp.860-884.

H.Bardon, 1956 = Henry Bardon, *La littérature latine inconnue*. Tome II. *L'époque impériale* – Paris, Librairie C. Klincksieck, 1956.

E.Bickel, 1915 = *Diatribes in Senecae philosophi fragmenta*. Scripsit Ernestus Bickel. Volumen I. *Fragmenta de matrimonio* – Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1915.

Th.Birt, 1911 = Theodor Birt, *Senecas Trostschrift an Polybius und Bittschrift an Messalina*, "Neue Jahrbücher für das klassische Altertum", XXVII, 1911, pp. 596-601.

E.Cantarella, 1995 = Eva Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Biblioteca Universale Rizzoli [Milano, 1995].

I.Cazzaniga, 1956 = Ignazio Cazzaniga, *Osservazioni a Lucano l° IX 828-33. L'avventura di Murro col basilisco*, "Acme", IX, 1956, pp. 7-9.

Charpentier et Lemaistre, 1873 = *Œuvres complètes de Sénèque (le philosophe)* ...Nouvelle édition très-soigneusement revue par M. Charpentier et M. Félix Lemaistre, et précédée d'une notice sur Sénèque et d'une préface par M. Charpentier. Tome troisième – Paris, Garnier Frères, libraires-éditeurs, 1873.

A.Ernout – A.Meillet, 1985 = *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, par A.Ernout et A.Meillet. Quatrième édition. Quatrième tirage, augmenté d'additions et de corrections nouvelles par Jacques André – Paris, Éditions Klincksieck, 1985.

P.Frassinetti, 1955 = *Gli scritti matrimoniali di Seneca e Tertuliano*. Nota di Paolo Frassinetti, "Rendiconti dell'Istituto Lombardo. Classe di Lettere, Scienze morali e storiche", LXXXVIII, 1955, pp. 151-188.

F.Giancotti, 1956 = Francesco Giancotti, *La consolazione di Seneca a Polibio in Cassio Dione, LXI, 10, 2*, "Rivista di Filologia e di Istruzione Classica", LXXXIV, 1956, pp. 30-44.

P.Grimal, 1992 = Pierre Grimal, *Seneca – Garzanti* [Milano, 1992; titolo originale: *Sénèque – Librairie Arthème Fayard*, Paris, 1991].

F.Haase, 1853 = *L. Annaei Senecae Opera quae supersunt*. Recognovit et rerum indicem locupletissimum adiecit Fridericus Haase, vol. III – Lipsiae, sumptibus et typis B.G. Teubneri, 1853.

F.Haase, 1902 = *L. Annaei Senecae Opera quae supersunt*. Supplementum – *L. Annaei Senecae: Ludus de morte Claudii • Epigrammata super exilio • De amissis L. Annaei Senecae libris testimonia veterum et fragmenta ex iis servata • Ad Gallionem De remediis fortuitorum liber • De paupertate excerpta e Senecae epistulis • De moribus lib. • De formula honestae vitae lib. • Epistolae Senecae ad Paulum apostolum et Pauli apostoli ad Senecam • Epitaphium Senecae*, edidit Fr. Haase. Accedit index rerum memorabilium – Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1902 [cfr. *supra*, pp. 279-280].

H.Hagendahl, 1967 = Harald Hagendahl, *Augustine and the Latin Classics*. Vol. I. Testimonia. With a contribution on Varro by

Burkhart Cardauns. Vol. II. Augustine's Attitude – Acta Universitatis Gothoburgensis [Göteborg, 1967].

W.Heckel – J.C.Yardley, 1981 = Waldemar Heckel and John C. Yardley, *Roman Writers and the Indian Practice of Suttee*, "Philologus", CXXV, 1981, pp. 305-311.

L.Herrmann, 1979 = Léon Herrmann, *Sénèque et les premiers chrétiens* - Bruxelles, Collection Latomus, vol. 167, 1979.

F.Jacoby, 1958 = *Die Fragmente der Griechischen Historiker* (FGrHist), von Felix Jacoby. Dritter Teil: Geschichte von Staedten und Voelkern (Horographie und Ethnographie). C. Autoren ueber einzelne Laender. Nr. 608a – 856 (Erster Band: Aegypten – Geten Nr. 608a – 708) - Leiden, E.J.Brill, 1958.

M.D.Jordan, 1986 = Mark D. Jordan, *Ancient Philosophic Protreptic and the Problem of Persuasive Genres*, "Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric", IV, 1986, pp. 309-333.

A.Kappelmacher, 1930 = Alfred Kappelmacher, *Zum literarischen Nachlaß Senecas*, "Wiener Studien", XLVIII, 1930, pp. 178-182.

E.J.Kenney – W.V.Clausen, 1982 = *The Cambridge History of Classical Literature*. II. *Latin Literature*. Edited by E.J.Kenney. Advisory editor W.V.Clausen - Cambridge University Press [1982].

M.Lausberg, 1970 = *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, von Marion Lausberg - Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1970.

M.Lausberg, 1989 = Marion Lausberg, *Senecae operum fragmenta: Überblick und Forschungsbericht*, in ANRW, II. 36. 3, 1989, pp. 1879-1961.

M.Lentano, 1997 = Lucio Anneo Seneca, *Contro il matrimonio ovvero perché all'uomo saggio non convenga prender moglie*, a cura di Mario Lentano – Palomar margini [Bari, 1997].

G.Lipsio (I. Lipsius), 1605 = *L. Annaei Senecae philosophi Opera, quae exstant omnia: a Iusto Lipsio emendata, et Scholijs illustrata* – Antverpiae, ex Officina Plantiniana, apud Ioannem Moretum, 1605.

A.Marastoni, 1988 = Lucio Anneo Seneca, *I dialoghi*. Introduzione, traduzione, prefazioni e note di Aldo Marastoni - Rusconi [Milano, 1988<sup>2</sup>].

C.Marchesi, 1944 = Concetto Marchesi, *Seneca*. Terza edizione riveduta e accresciuta - Casa editrice Giuseppe Principato, Milano [1981 = 1944].

C.Marchesi, 1957 = Concetto Marchesi, *Storia della letteratura latina*, 2 voll. Ottava edizione riveduta - Casa editrice Giuseppe Principato, Milano-Messina [1957, rist. 1967].

A.Mazzarino, 1955 = *Grammaticae Romanae fragmenta aetatis Caesariae* collegit recensuit Antonius Mazzarino. Volumen primum. Accedunt volumini Funaioliano addenda - Augustae Taurinorum, in aedibus Loescheri, 1955.

B.G.Niebuhr, 1820 = *M. Tullii Ciceronis orationum pro M. Fonteio et pro C. Rabirio fragmenta. T. Livii lib. XCI. fragmentum plenius et emendatius. L. Senecae fragmenta ex membranis bibliothecae Vaticanae edita a B.G. Niebuhrio - Romae, ex typographia De Romanis, 1820.*

F.Osann, 1846 = *F. Osanni commentationum de L. Annaei Senecae scriptis quibusdam deperditis specimen I* - Gissae, typis Georgii Friderici Heyeri patris, 1846.

E.Paratore, 1962 = Ettore Paratore, *Storia della letteratura latina* - G.C.Sansoni editore [Firenze, 1962<sup>2</sup>]; riedita in due volumi: il primo con il titolo: *La letteratura latina dell'età repubblicana e augustea* - Biblioteca Universale Rizzoli [Milano, 1993]; il secondo con il titolo: *La letteratura latina dell'età imperiale* - Biblioteca Universale Rizzoli [Milano, 1992].

L.Pareti, 1955 = Luigi Pareti, *Storia di Roma e del mondo romano*. IV. *Dal primo triumvirato all'avvento di Vespasiano (58 av. Cr.-69 d. Cr.)* - Unione Tipografico-Editrice Torinese [Torino, 1955].

L.Pizzolato, 1993 = Luigi Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano* [Giulio Einaudi editore, Torino, 1993].

A.Rostagni, 1964 = Augusto Rostagni, *Storia della letteratura latina*, 3 voll. Terza edizione riveduta e ampliata a cura di Italo Lana - Unione Tipografico-Editrice Torinese [Torino, 1964].

D.Rota, 1991 = Daniele Rota, *Cultura, politica, diplomazia nella Restaurazione: Angelo Mai, Giacomo Mellerio, Alfonso Castiglioni* - La Nuova Italia [1991].

C.F.Russo, 1985 = *L.Annaei Senecae Divi Claudii ΑΠΟΚΟΛΟΚΥΝΤΩΣUS*. Introduzione, testo critico e commento con traduzione e indici a cura di Carlo Ferdinando Russo. Con *Seneca anonimo di Stato* - La Nuova Italia [Firenze, 1985<sup>6</sup>].

G.Scarpat, 1975 = Lucio Anneo Seneca, *Lettere a Lucilio. Libro primo (epp. I-XII)*. Testo, introduzione, versione e commento di Giuseppe Scarpat - Paideia Editrice, Brescia [1975].

M.Schanz - C.Hosius, 1935 = *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, von Martin Schanz. Zweiter Teil: *Die römische Literatur in der Zeit der Monarchie bis auf Hadrian*. Vierte, neubearbeitete Auflage von C.Hosius - C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1935 (e successive ristampe).

A.Setaioli, 1988 = Aldo Setaioli, *Seneca e i Greci. Citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche* - Pàtron editore, Bologna, 1988.

W. (= G.) Studemund, 1888 = *De Senecae philosophi librorum recensione et emendatione* scripsit Otto Rossbach - Praemissae sunt Senecae librorum Quomodo amicitia continenda sit et De vita patris reliquiae editae a Guilelmo Studemund - Vratislaviae, apud Guilelmum Koebner, 1888 [rist. Georg Olms, Hildesheim, 1969].

R.Syme, 1968 = Ronald Syme, *Sallustio*. Edizione italiana a cura di Elio Pasoli. Traduzione di Sandro Galli - Editrice Paideia, Brescia [1968; titolo originale: *Sallustius* - University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1964].

N.Terzaghi, 1944 = Nicola Terzaghi, *Storia della letteratura latina*. Volume Secondo. *Da Tiberio a Traiano*. Seconda edizione - G.B.Paravia & C. [Torino, 1944].

S.Timpanaro, 1980 = Sebastiano Timpanaro, *Aspetti e figure della cultura ottocentesca* - Nistri-Lischi [Pisa, 1980].

A.Traina, 1987 = Lucio Anneo Seneca, *Le consolazioni: A Marcia · Alla madre Elvia · A Polibio*. Introduzione, traduzione e note di Alfonso Traina. Testo latino a fronte - Biblioteca Universale Rizzoli [Milano, 1987].

W.Trillitzsch, 1971 = *Seneca im literarischen Urteil der Antike. Darstellung und Sammlung der Zeugnisse*, von Winfried Trillitzsch. I Darstellung. II. Quellensammlung (Testimonien) - Verlag Adolf M.Hakkert, Amsterdam, 1971.

R.Turcan, 1967 = Robert Turcan, *Sénèque et les religions orientales* - Bruxelles, Collection Latomus, vol. XCI, 1967.

G.Viansino, 1988 = Lucio Anneo Seneca, *I dialoghi*. Volume primo. *Della provvidenza. Della costanza del saggio. Dell'ira*, a cura di Giovanni Viansino - Arnoldo Mondadori Editore [Milano, 1988, rist. 1992].

D.Vottero, 1998 = Lucio Anneo Seneca, *I frammenti*, a cura di Dionigi Vottero - Pàtron editore, Bologna, 1998 [Università degli Studi di Torino. Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica. 10].

# Indice

|  |    |
|--|----|
| Presentazione.....   | 3  |
| <i>Luigi Testa</i><br>SDB, Superiore dei Salesiani Piemonte e Valle d'Aosta  |    |
| Don Luciano Garrone .....  | 5  |
| Nota biografica  |    |
| Dono di un Maestro, dono ad un Padre .....   | 9  |
| Nota dei curatori  |    |
| Prolusione .....   | 13 |
| <i>Rinaldo Bertolino</i><br>Magnifico Rettore dell'Università degli Studi di Torino  |    |
| La paternità di Dio e la paternità sacerdotale<br>in una Chiesa-Comunione .....  | 19 |
| <i>Tarcisio Bertone</i><br>SDB, Arcivescovo emerito di Vercelli - Segretario<br>della Congregazione per la Dottrina della Fede |    |
| Forme pagane, contenuti (poco) cristiani .....   | 39 |
| <i>Luigi Bessone</i><br>Università di Padova   |    |
| <i>Perlator fidelissimus:</i><br>i latori nelle Epistole di sant'Agostino .....  | 59 |
| <i>Matilde Caltabiano</i><br>Università degli Studi di Milano  |    |

- Annotazioni sulla vicenda etimologico-semantic  
della mistica dal mondo greco a quello cristiano ..... 93  
*Mons. Piero Coda*  
Pontificia Università Lateranense, Roma
- La tripartizione della filosofia  
e della teologia in Eusebio di Cesarea ..... 117  
*Enrico dal Covolo*  
SDB, Pontificia Università Salesiana, Roma
- La polis nella riflessione di Hannah Arendt ..... 131  
*Emilio Giachino*
- Spunti di riflessione sulla figura  
e sull'attività pedagogica di don Bosco ..... 151  
*Enrico Pederzani*  
SDB, Liceo salesiano Valsalice Torino
- Amare se stessi, presupposto e frutto  
della carità cristiana. Approccio psicologico ..... 233  
*Gertrud Stickler*  
FMA, Pontificia Facoltà  
di Scienze dell'Educazione "Auxilium", Roma
- La donna nel mondo antico:  
il topos della "donna virile" ..... 259  
*Renato Uglione*  
Università Lumsa, Roma - Liceo Salesiano Valsalice, Torino
- I frammenti di Seneca  
vittime di paradossi e stranezze ..... 273  
*Dionigi Vottero*  
Università degli Studi di Torino



Marco Valerio Editore  
stampato in proprio  
settembre 2002